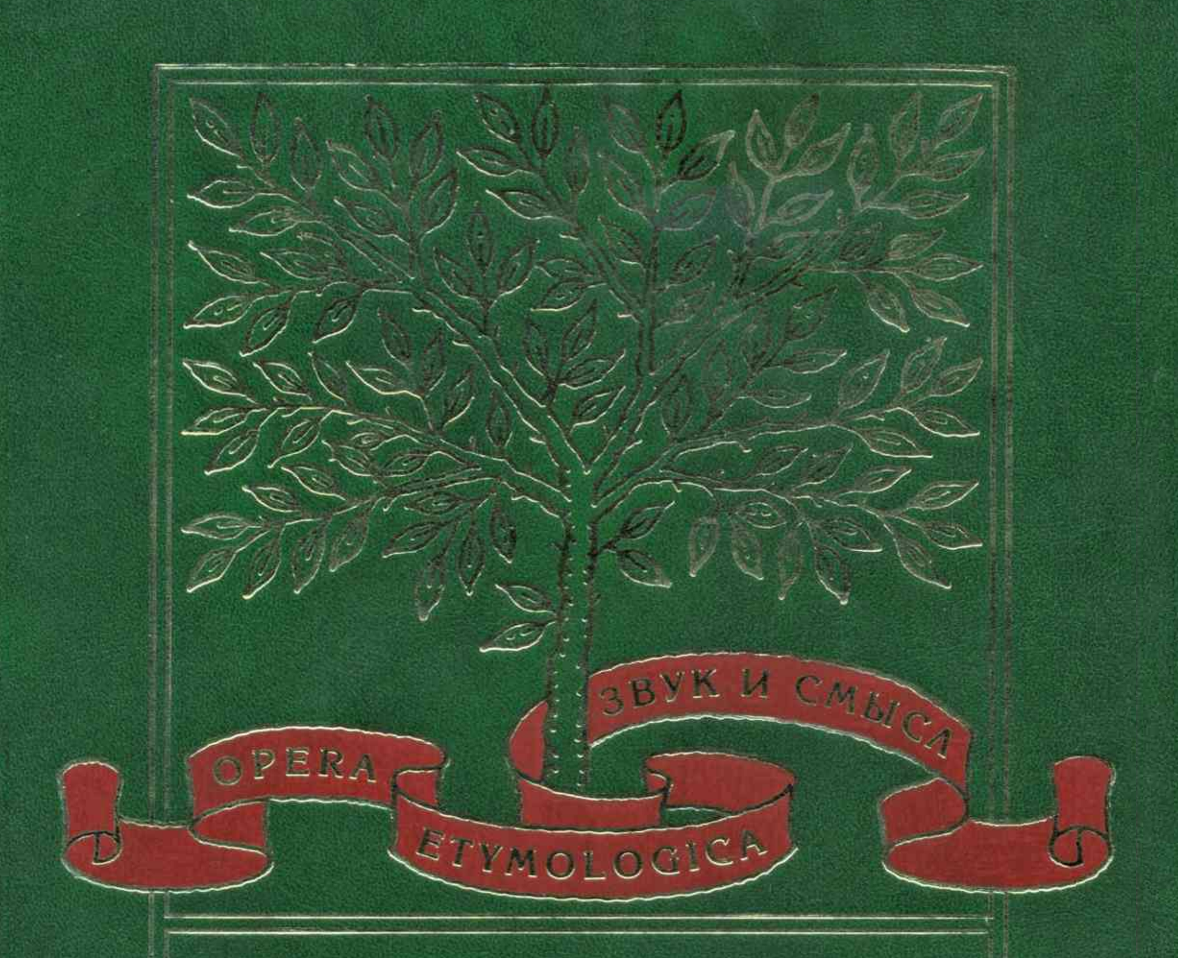


В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике

Том 2 (книга 2)

В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике

ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2006

В. Н. Топоров

Том 2

Индоевропейские языки и индоевропеистика

Книга 2

ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2006

ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 02-04-16121

Топоров В. Н.

Т 58 Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. — М.: Языки славянских культур, 2006. — 728 с. — (Opera etymologica. Звук и смысл).

ISBN 5-9551-0157-2

В настоящий том вошли работы по индоевропеистике и индо-иранским языкам. Как и в предыдущих томах, объединяющей идеей исследования являются реконструкция и семантика, т. е. определение смысловой мотивации анализируемого слова. На основе анализа древнейших пластов индоевропейского праязыка и конкретных индо-иранских языков делаются широкие обобщения, относящиеся к ментальности носителей этих языков и процессам порождения смыслов и их эволюции в более поздние эпохи.

Книга рассчитана на специалистов в области индоевропейских языков, типологии, культурной антропологии, мифологии и ритуала.

ББК 81.2

ОГЛАВЛЕНИЕ

Древнеиндийский язык

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предыдущий том был последним, который подписал в печать автор. 5 декабря 2005 года Владимира Николаевича Топорова не стало. Масштаб этого ученого и человека сознавали все, кто так или иначе с ним соприкасался, но с течением времени этот масштаб будет только расти. Многие гуманитарии (в том числе редкие оппоненты В. Н.) до сих пор не отдают себе отчета в том, что они работают внутри «парадигмы», заданной Топоровым, что многие идеи, «носившиеся в воздухе» последние полвека, — это идеи Топорова и вдохновленного им круга единомышленников. Ведь самые заветные и глубокие свои интуиции он и не высказывал прямо, они именно носились в воздухе его работ и вокруг этой удивительной личности.

Можно было бы сказать, что следующие тома будут выходить без него, но это не совсем так. Бесконечно предусмотрительный и предупредительный, Владимир Николаевич оставил целую стопку списков и планов, относящихся к разным этапам работы над настоящим многотомником, и множество заготовленных для издательства фотокопий. Без всего этого сориентироваться в безбрежном наследии автора было бы очень трудно. В то же время эти планы представляют собой скорее различные версии издания и не дают полной и непротиворечивой картины, особенно в том, что касается последних разделов. Часто в одном и том же плане одна и та же статья присутствует в нескольких разделах, и разделы в разных планах не совпадают, что естественно объясняется многоплановостью большинства статей и условностью всякой подобной рубрикации. Поэтому определение состава следующих томов потребует немалых усилий.

Чрезвычайно чуткий к знакам судьбы, В. Н., разумеется, чувствовал приближение конца и не раз говорил, что думает этим изданием завершить свою научную деятельность. Так оно в сущности и получилось, и это символично,

так как настоящее издание занимает совершенно особое место среди всего опубликованного В. Н. Топоровым. Если можно в этом гигантском жанровом и тематическом многообразии найти какое-то ядро или стержень, то это, пожалуй, именно этимология (в широком понимании, включая семантику, что отражено в названии многотомника). Это верно как в отношении места собственно этимологических работ в общем наследии автора, так и в отношении этимологических фрагментов в составе работ более широкой тематики. К примеру, можно предположить, что фундаментальное исследование о святости выросло из этимологии слав. **sv̨ęt-*. Даже в работах по теории и истории литературы постоянно мелькают этимологические реконструкции или отсылки к ним. Во многом благодаря В. Н. Топорову и О. Н. Трубачеву этимология переместилась с лингвистической периферии в центр филологической и отчасти даже всей гуманитарной науки. Лингвистические реконструкции лежат в основе многочисленных работ В. Н. Топорова и Вяч. Вс. Иванова в области мифологии и поэтики, на этимологии базируются и лежащие на стыке филологии и истории исследования О. Н. Трубачева об этногенезе и миграции славян и сопредельных народов.

В обсуждениях с участием Т. Я. Елизаренковой, Т. В. Цивьян и В. Айрапетяна (которому принадлежит идея данного издания, положившего начало этимологической серии «Языков славянских культур») было решено сохранить присущую В. Н. установку на максимальную полноту, конечно с учетом допустимых издательских объемов. Очевидно, это удастся сделать лишь в некотором приближении. Действительно полные комментированные издания с подробными указателями — дело будущего. Пока же указатели имен и словоформ ко всему многотомнику предполагается дать в последнем томе настоящего издания.

А. Григорян

ИНДОЕВРОПЕИСТИКА

(продолжение)

ПРАСЛАВЯНСКАЯ КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН (элемент **mir-*)

В нижеследующем тексте излагаются кратко и лишь частично результаты предыдущих исследований автора в двух областях, поначалу существовавших для него изолированно, порознь и лишь позже в ряде ключевых точек соединившихся и образовавших некую третью «подобласть», которую можно представить себе как подобие своего рода «теоретико-множественного» произведения двух других. Одна из этих областей — митраизм во всем многообразии его пространственных, временны́х, культурно-исторических вариантов. Другая — праславянская духовная культура, прежде всего в религиозно-обрядовом и социальном отношениях, и особенно — «русская» (восточнославянская) версия праславянской культуры. В каждой из этих областей предпринималась попытка идти изнутри, от некоей совокупности проблем, органичнее всего соединяющих модель мира и психоментальные особенности тех, кто был одновременно создателем, хранителем и результатом (т. е. субъектом и объектом) этой модели, и определить границы, за пределами которых эти проблемы уже перестают быть актуальными.

Говоря в общем и поэтому, конечно, огрубленно, эти границы для каждой из областей в известном смысле совпали, т. е. оказались единой границей, которая не столько разъединяет эти две «изолированные» области, сколько соединяет их, обнаруживает общее в них. Это соединение, состоявшееся в совершенно конкретных исторических, «хронотопических» обстоятельствах, не просто случайное, эмпирическое событие, в лучшем случае формально соединяющее две «предметные» области, но глубоко укорененное в движении навстречу друг другу двух больших этноязыковых и культурно-исторических областей, каждой со своей историей-прошлым и телеологией-

будущим. Как и всегда бывает в ситуации такого сложного диалога встретившихся друг с другом культур, само подобное соединение-встреча сверхэмпирично и вводит в сферу парадоксального, по крайней мере с точки зрения «здравого смысла». Во всяком случае многое позволяет думать, что это соединение-встреча — одновременно и предпосылка, и результат некоего чрезвычайно важного и плодотворного обмена культурными ценностями, приведшего к синтезу, акт высокого творческого духа. Что при таком обмене приобретается, а что теряется, — особая и важная тема, которая здесь, однако, не может быть рассмотрена. Нет нужды говорить и о том, что здесь в центре внимания не митраизм как таковой, но праславянская культура в том ее ракурсе, который отражает как общие «предрасположенности» ее и индо-иранского культурного мира, так и мощные влияния последнего в языковом, религиозном, социальном и иных отношениях (естественно, в «митраистической» перспективе праславянская культура могла бы быть увидена иначе — как *своя*, хотя и частичная, культурная провинция, которая, однако, в некоторых отношениях старается быть plus roi que le roi même). Также нет необходимости в напоминании, что ни данная «славянская» тема не исчерпывается теми или иными связями с митраическим культом и выросшей из него культурой, ни тем более митраизм не может быть сведен к тому его фрагменту, который попал в поле зрения славянства и был воспринят им, хотя все-таки следует подчеркнуть, что «славянский» синтез открывает новую страницу в типологии и истории рецепций *митраистических* идей. Содержание этой страницы в подлинно творческом соединении «своего» и «чужого», благодаря чему славянская культура как бы продолжила историю митраизма в новом для него ареале, а определенная совокупность идей, представлений, ценностей митраизма привела в движение некоторые элементы праславянской культуры, вызвав кристаллизацию оригинальной конфигурации идей и образов (в частности, и языковых), с рядом специфических достижений, главным из которых, пожалуй, было создание некоей сферы жизнестроительства и соответствующих ему миропонимания и мирочувствия, которые предполагали органическое, интимное, «личное» переживание этих идей и образов.

Вся совокупность таких представлений определяется находящимся в ее фокусе элементом **mir-*, собственно — теми смыслами, которые с ним связывались. Все случаи явного выражения этих представлений, их языковой экспликации составляют своего рода «*mir*-текст», «мировой» текст, или текст о «мире». Сразу же нужно пояснить, что речь пойдет не вообще о мире-вселенной, мире-земле, мире-народе, мире как светской форме жизни, мире-общине или мире-покое, мире-согласии, но обо всем том, что кодируется элементом **mir-*, и лишь постольку и о перечисленных только что денотатах

этого языкового элемента. Также необходимо подчеркнуть внутреннее единство всего того разнообразия, которое покрывается и скрепляется корнем *mir-, и единство происхождения этого элемента во всех случаях его применения, объясняемое некоей общей исходной ситуацией.

Этот «mir-текст» представляет собой существенный фрагмент всего текста праславянской культуры и имеет универсальное значение. Он отражает некую имманентную систему, назначение которой в мотивации главного в наличном бытии и в ориентации на пути от наличного, уже существующего к некоему новому, пока еще только потенциальному состоянию, расцениваемому по шкале ценностей как более высокое, даже идеальное. Следовательно, эта система («mir-система») имеет парадигматически-описательное, «объясняющее» и целеполагающе-предписывающее, путеуказующее назначение как в мире материального, так и в мире духовного. Соответственно и «mir-текст», реализующий эту «mir-систему», содержит в себе два этих начала, но с большей подробностью и с большей конкретностью. Он о том, что *есть*, и о том, что *должно быть*; о реально существующем и об идеальном, чаемом, лишь в редких случаях опознаваемом с достаточной полнотой; о двух порядках — сущего и имеющего быть; о едином общем порядке, лежащем в основе двух порядков, возникающих как иллюзия, которая коренится в нарушении более архаичной картины мира, основанной на единстве «космологического» и «бытийственного», и в других явлениях, вытекающих из этого нарушения. Все более увеличивающаяся расколотость мира и воспринимающего его сознания, сильно усложняя и жизнь и само сознание, неизбежно выдвигала перед человеком проблему нарушения порядка, беспорядка не только как результата несовершенства передачи информации о порядке, но и как автоматизирующегося явления, превращающегося во «вторую» сущность, или, говоря словами современной науки, проблему энтропии и борьбы с нею. Все, что известно о мировоззрении древних славян, позволяет говорить о серьезной озабоченности их явлениями нарушения порядка, о страхе перед беспорядком, где бы он ни обнаруживал себя. В этом смысле создание «mir-текста» и лежащей в его основе системы — важнейшее конкретное достижение праславянской культуры в умозрительной, «теоретико-спекулятивной» сфере, имеющее «эктропическое» назначение, как и вообще само явление культуры. Формирование «mir-текста» и было праславянским вариантом «своего» сотериологического плана: в центре этого текста и этого плана — *спасенный мир*, мифопоэтический образ, предшествующий знакомству славян с той же идеей в канонических христианских текстах [1], т. е. мир вскармливаемый, призираемый, охраняемый, спасаемый (в реконструкции — **pasti*, **sъ-pasti* & **mirъ*, причем **mirъ* может выступать в объектной и субъектной функции: *мир спасают-пасут*, но и *мир спасает-пасет*) [2].

Здесь нет возможности говорить подробнее о значении этого «славянского» ответа на универсальный вызов человеку и человеческому «миру» перед лицом угрозы, смерти, гибели и об особенностях этого ответа. И все-таки одну из них, главную, нельзя не обозначить — «*mir*-текст» и как бы почти спонтанно и случайно выстраивающаяся из него «*mir*-теория» предельно антропоцентричны, ориентированы прежде всего на человека и пронизаны человеческим началом. «Космологическое», несомненно присутствовавшее в раннеславянских представлениях о мире, заметно утрачивает свою рельефность, одомашнивается, очеловечивается, снижается в масштабности и окрашивается в цвета интимности. Оно как бы растворяется в «человеческом», сливается с ним — пусть в некоем предельном состоянии. Сближенность макро- и микрокосмического в «*mir*-тексте» — характерная его черта. Идея «мира» начинает входить в образ человека, людей, человеческого коллектива (*мир-человек* и *мир-народ* — диагностически важные формулы этого сближения), и это вхождение усиливает человеческий элемент в составе «*mir*-идеи». Вместе с тем мир-вселенная заметно теряет масштаб своей космологичности и также сближается уже со своей стороны с человеческим началом. Представителем этого «большого» мира чаще всего начинает выступать земля, точнее — Земля, обжитая человеком, находящаяся с ним в постоянных отношениях и осмысляемая как нечто если и не вполне человеческое, то во всяком случае человекообразное — Мать Земля, с которой человек ведет свой диалог. Но и в другом варианте развития «большого» мира он тоже приближается к человеку — мир принадлежит Богу (*Божий мир*), как и человек (*Божий человек*), и между ними также, по сути дела, происходит диалог[3]. Собственно говоря, диалог ведется между двумя мирами — «большим», воплощенным в образе Земли, и «малым», воплощенным в образе человека или — в ином ракурсе — между «большим» человеком и «малым», *Землей-матушкой* и *Миром-батюшкой*[4], т. е. в реконструкции как бы между женой и мужем[5].

Одним из основных свидетельств антропоцентричности понятия «мир» в представлении древних славян нужно считать проекцию темы мира на сферу л и ч н ы х собственных имен. Эти показания столь обильны и важны, что образуют особое, относительно самостоятельное проективное пространство идеи мира, заслуживающее отдельного исследования, но до сих пор именно в этой связи игнорируемое. Обращаясь к этой теме, уместно напомнить о тех чертах архаичного «номинализма», которые были актуальными и для древних славян, о чем можно судить по ряду фактов, относящихся к праславянскому горизонту, и по реликтам этого «номинализма» в более поздней славянской мифопоэтической традиции (обращение к данным других индоевропейских традиций еще более расширило бы и углубило бы наши познания о том, *чем* было имя для человека мифопоэтического сознания, в частности, в

бесписьменную эпоху). Суть архаического номинализма в первенстве имени над тем, что оно обозначает и к чему оно относится. Каждое слово первоначально должно было иметь статус имени. Подлинное и полное бытие в смысле обретало лишь то, что получало имя, именовалось. То, что поименовано, *есть*, и его бытие более реально и интенсивно, чем любое другое бытие. Имя вскрывает внутреннюю сущность вещи, более того, порождает ее, и все-таки эта сущность не может рассматриваться как нечто внеположное имени: имя не инструмент обнаружения сущности (во всяком случае — не только инструмент), но о н о с а м о э т а с у щ н о с т ь. В этом случае, как и во многих других творческих актах, предполагается некое «авторефлексивное» движение, обращение на само себя, познание, не отделимое от порождения, единый процесс познания-порождения (на индоевропейском уровне он кодируется элементом **g'en-*). Сам акт имянаречения является не просто отмеченным, но образующим ритуал и имеющим сакральное значение. Он означает прорыв из состояния неявленности в явленность, из объективности, вещности, чистой материальности в субъективность и духовность, из аморфности и хаотичности «до-знакового» и «до-смыслового» существования в организованное, оформленное, упорядоченное пространство «знакового», в бытие в «смысле». Акт имянаречения — попытка решительного ограничения энтропических тенденций и формирования некоего эктропического космоса. Суть же этого акта — в нахождении и выведении изнутри наружу, вовне сущности, которая в мире явленного обнаруживает себя как имя, хранящее в себе ее (ср. и.-евр. **n̥-men* как «внутреннее», ср. русск. диал. *воймя* 'имя'). Само же имя — как цвет, плод, квинтэссенция сущности. Но когда речь идет о в е щ и, о типовом, объектном по преимуществу или исключительно, цвет имени увядает и плод исчезает: имя «овеществляется» и становится «нарицательным» словом, теряет свою сакральность, утрачивает связи со своими мифопоэтическими истоками. Иное дело — именование человека. Этот акт знаменует дальнейшие успехи на эктропическом пути, где только и ставится «преграда» экспансии второго начала термодинамики. Более верно было бы говорить не о преграде, не об обороне (тем более — о пассивном сдерживании), но о прорыве в новые пространства, где открываются еще более захватывающие глубины бытия в духе: из профаничности — в сакральность, не нарушаемую превратностями *мира сего*, из «апеллятивности» — в «с о б с т в е н н о с т ь» (имя собственное), из «безличности» (сфера вещного, типового, отчасти коллективного) — в «л и ч н о с т н о е» пространство (имя личное). Только на этом пути и в результате этих прорывов человек становится подлинным субъектом, который в процессе имятворчества не только познает свою роль в нем и суть имени, но через имя и с а м о г о с е б я. Это самопознание, сформулированное как насущная задача в сократовском γνῶθι σεαυτόν, в ходе дальнейшего развития

приведет к отказу от универсального «номинализма» мифопоэтической традиции (при сохранении возможности актуализации этого параметра в необходимых случаях, чаще всего в «поэтической» сфере) и к ориентации на новую систему ценностей. Тем важнее помнить об иным, чем позже, статусе имени в архаичных культурных традициях, и тем более необходимо уметь увидеть за фактами, которые могут быть проинтерпретированы и с помощью мерок современной культуры, нечто существенно иное — не «номиналистическое» безразличие, релятивизм и даже цинизм (*что в лоб, что по лбу: как ни назови, все одно* и т. п.), а непосредственную связь с бытийственным, с высшими началами жизни и новыми идеями бытия — «сверхэмпирического», жизнестроительного, «программирующе-усиливающего» и способного возрастать и всегда быть впереди эмпирических данностей[6].

Перед тем как возвратиться к элементу **mir-* в собственных личных именах с культурно-языковой точки зрения, необходимо уяснить, какую информацию мы вправе ожидать от конкретного материала, являющегося основой этой работы, и какова ожидаемая структура этой информации в данном случае. В самом общем виде можно сказать, что ценна любая информация, помогающая обнаружить, наметить, установить, доказать связи элемента **mir-* с праславянской (или раннеславянской) культурой. Сами различия в уровне информативности предполагают и разницу в предпочтениях, но сейчас важнее не задание некоей иерархической шкалы, а выделение двух разноприродных классов информации — экстенсивного и интенсивного. Экстенсивная информация предполагает некую исследовательскую процедуру, позволяющую выявить, что́ следует из наличного материала и из более широких и разных контекстов, в которые он входит. Конкретно речь идет о самом составе материала, его объеме (количестве), структуре, частных особенностях; о месте этого материала в ареальной, хронологической, культурно-исторической перспективах и т. п., т. е. о всей совокупности возможных экспликаций и импликаций. Интенсивная информация, не исключая участия в ее обработке исследователя (но предоставляя ему роль «родовспомогателя»-майевта), предполагает перенесение акцента на сам материал, на то, что он сообщает о себе сам. Эта смена акцента тем важнее, что она, строго говоря, связана не только и не столько с самим материалом, сколько с тем, кто был его творцом, «пользователем» и истолкователем. Собственно, меняется сам статус материала: он становится как бы субъектом некоего прямого сообщения, голосом самого факта, более нуждающимся в посредничестве кого-либо иного и утверждающим принцип — *как сказано, так и есть*. Но положение на самом деле еще сложнее — материал не последняя инстанция и, более того, не независимая инстанция: за ним стоит подлинный и, действительно, последний субъект сообщения (если не включать в эту цепь

сам язык). Им является ономатет, имядатель, и через материал говорит (высказывает себя) его субъективность, просвечивает его взгляд, вырисовывается его позиция — то синтетическое целое, в котором слиты и его представление о мире, об объектах имянаречения, и его психоментальные особенности. Ценность этой «интенсивной» информации именно в ее субъективности и ее интенциональности. Благодаря им луч света, направленный вполне сознательно вперед, на то, что должно быть воспринято и из чего должны быть сделаны выводы, отраженно падает и на самого ономатета, выхватывая из кромешной тьмы отдельные черты, характеризующие его психоментальную структуру (и это если не единственный, то бесспорно самый надежный способ составить о ней какое-либо представление). В этих обстоятельствах сам материал, конкретно — собственные имена с элементом *mir-, через его смыслы, их отбор и их сочетание описывает и объектное (имяносителей, взятых в некоем их идеальном пределе) и субъектное (целеполагающая ценностная парадигма ономатета) пространства. Только учет того и другого позволяет понять и творение (тварь) и творца, и, более того, то общее, что их объединяет, творчество, в которое они оба вовлечены. Любое корректное и достаточно полное «культурологическое» описание требует учета и творца, и творения, и творчества, и если что-либо из этой триады непосредственно не засвидетельствовано, задача исследователя — по засвидетельствованному восстановить остальное. В рассматриваемом случае (кстати, самом распространенном) перед нами практически только творение, но оно относится к той ключевой сфере, которая так или иначе объединяет и мир и человека, и поэтому дает дополнительные возможности для познания и автора творения, и процесса творения. Корректное привлечение данных, доставляемых «экстенсивной» информацией, расширяет возможности уяснения того, что реально не засвидетельствовано, но о чем можно догадываться.

Некоторые наиболее существенные из таких «экстенсивных» данных целесообразно указать сразу же. И сразу же бросается в глаза, что элемент *mir- существенным образом раскалывает и древнюю общеиндоевропейскую картину и более позднюю общеславянскую, серьезно усложняя задачу нахождения источника этого элемента и его места в кругу родственных ему фактов. Строго говоря, вполне достоверно и надежно элемент *mir- присутствует лишь в славянских языках, причем во всех без исключения (закрытость известного полабского материала и его значительная ограниченность не дают возможности ответа о наличии отражений этого слова как апеллятива, хотя в именах личных элемент *-měr* присутствует). При менее строгом подходе, сильно снижающем достоверность заключений, в качестве родственных из ближайшего окружения приводят алб. *mirë* 'хороший', 'благой', 'добрый' и балтийские слова — лит. *mieras*, лтш. *miêrs* 'мир', 'покой', 'тишина'. Ал-

банское слово оказывается изолированным в категориальном отношении и таит в себе некоторые другие неясности. Балтийские слова производят впечатление заимствований из славянского (к вокализму ср. ст.-польск. *mier*, каш.-словин. *m̓ěr*, но и *m̓ir*, ст.-луж. *mijer*, в.-луж. и н.-луж. *měr*, ст.-чеш. *mier*, слвц. *mier*, хорв. *mier*, *mijer*, а также многочисленные примеры слав. **měr-* в «ономастической» топонимике тех частей Германии, которые некогда были заселены славянами, если только это **měr-* не восходит к германскому источнику, ср. гот. *mērs* 'большой', др.-в.-нем. *mâri* 'известный', 'знаменитый' и т. п.), хотя представлена и иная точка зрения — об исконности этих слов (ср. Френкель и др.)[7]. Впрочем, независимо от того, идет ли в данном случае речь о заимствованиях из славянского или о сохранении в балтийском архаичных раритетов, приходится считаться с единым и замкнутым ареалом — славяно-балто-албанским, населявшимся уже издавна группой наиболее тесно между собою связанных индоевропейских диалектов. В этом ареале и соответствующем культурно-языковом круге, в центре которого находился элемент **mir-*, наиболее диагностически «сильным» элементом был славянский. В этом отношении он резко выделялся среди балтийских и албанских данных и определял тот контраст, который делал славянскую «*mir*-традицию» (или при расширительном подходе — славяно-балто-албанскую) отмеченной среди всех других индоевропейских ономатетических традиций.

Эта уникальность **mir*-элемента как в ономастическом, так и в апеллятивном планах в индоевропейском контексте для своего уяснения требует обращения к внутренним славянским данным, и здесь оказывается, что они сами достаточно разнородны в одних случаях, а в других — не имеют вполне удовлетворительного объяснения: история развития **mir*-комплекса в славянских языках не только пестрит лакунами, но и не имеет пока некоего более или менее конкретного описания ее общего плана, а этимология слав. **mir-* практически ограничивается «корневым» уровнем, а это тем более усложняет проблему, что и для индоевропейского горизонта нет пока опыта объяснения элемента **mei-*, к которому возводят слав. **mir-* (ср. реконструкцию Покорным, 1, 709—712 семи **mei-*, не сводимых им к некоему единству или хотя бы к отдельным группам, хотя некоторые объединяющие линии безусловно просматриваются). Что касается индоевропейского уровня, то самым большим подспорьем для понимания сути славянского **mir*-комплекса (и не только в языковом, но и в культурном плане) было бы обнаружение той ведущей идеи, которая лежала в основании этих, по необходимости пока разъединенных **mei*-реконструкций. Поскольку попытка формулирования этой идеи представлена в другом месте, здесь достаточно обозначить ее суть в самых общих чертах.

Существуют веские основания, подтверждаемые и внутренними данными индоевропейских языков и семантико-типологическими параллелями, по-

лагать, что значения, приписываемые Покорным таким разным **mei-*, как 'укреплять-основывать', 'воздвигать', 'менять-обменивать', 'идти-путешествовать' [8], 'связывать-скреплять', 'мягкий-дружественный', а может быть, и 'уменьшать' [9], могут быть сведены к единому источнику. Это и.-евр. «прото»-**mei-* имело в своей основе идею о р г а н и з а ц и и — основную тему космологических, антропологических, «социально-культурных» мифов. Эта организация предполагает выбор одной из двух стратегий — «унитарно-центрирующей», более простой, наглядной и сразу приносящей свои плоды и более гибкой и относительной, ориентирующейся на многофакторность, изменчивость, неполноту знаний и поэтому в известной степени неопределенной, но содержащей в себе некоторый дополнительный ресурс возможностей и требующей более активного вовлечения человека в соответствующую ситуацию. В основе первой, более консервативной стратегии — положение основы, укрепление ее, воздвижение некиих образов единства и устойчивости, соединение, скрепление, связывание. В основе второй стратегии — установка на изменяющееся, переменное ('менять', в том числе и свое место, 'уменьшать', 'увеличивать'), текучее и на гибкость поведения человека в подобной ситуации. Только на этом пути возникает идея «смягчения», сглаживания противоречий, а затем и со-гласия, лада, договора и далее — союза, сотрудничества, дружбы, любви. Обе стратегии ведут к **mir*-идее, но каждая по-разному, имея в виду разные нюансы в понимании мира. В одном случае имеется в виду материальный цельно-единый мир, в центре которого — символ этого «цельно-единства» (напр., основа, опора, древо типа мирового, столп [10] и т. п., кодирующиеся иногда тем же элементом **mei-*); в другом — акцент ставится не на устойчивости и неизменности мира-монолита, но как раз на изменчивости, подвижности, гибкости, из которых возникает мир, но не столько как нечто цельно-единое, сколько как то с о с т о я н и е д у х а, которое благоприятствует созданию мира в направлении чаемого, идеального, «цельно-единства», не столько κόσμος, сколько εἰρήνη, хотя преувеличивать это расхождение нецелесообразно: дух мира (мирный дух), согласия, спокойствия, тишины и сам мир и его дух (мировой дух) едины и по происхождению и общей их глубине, которая достигается hic et nunc [11].

Эта ситуация, восстанавливаемая на всей совокупности индоевропейских данных, в известной мере может быть представлена себе и на славянском языковом материале, более того, угадана и прочувствована на том духовном **mir*-комплексе, который составляет важную часть наследия праславянской культуры. Впрочем, как уже упоминалось, славянские языки не однородны в отношении элемента **mir-*. Лишь два проявления этой неоднородности заслуживают быть отмеченными здесь, хотя и в самом кратком виде.

В о - п е р в ы х, речь идет о дублетности **mir* : **měr-*, связанной с разными апофоническими вариантами одного и того же корня и подкрепленной семантическим тождеством ('мир', 'покой' и т. п.) и — что касается личных имен — их использованием в одинаковых микроконтекстах, ср. **Kani-mirъ* : **Kani-měrъ*, **Ne-mirъ* : **Ne-měrъ*, *Těši-mirъ* : **Těši-měrъ*, **Gněvo-mirъ* : **Gněvo-měrъ*, **Spyti-mirъ* : **Spyti-měrъ*, **Tato-mirъ* : **Tato-měrъ*, **Kazi-mirъ* : **Kazi-měrъ*, **Rati-mirъ* : **Rati-měrъ* и т. п.[12] О соотношении **mir-* : **mer-* в личных именах существует значительное число мнений и высказываний, к которым можно было бы отослать читателя. В связи же с темой данной статьи важно отметить несколько положений. Совершенно очевидно, что не всякое **-měr-* в личных именах славян должно объясняться из герм. **mēr-*, хотя тенденция именно к такому объяснению сильно гипертрофирована; несомненно, что во многих случаях это **-měr-* исконно славянское (**měrъ* 'мир-покой', 'спокойствие', 'согласие')[13]. Также очевидно, что соотношение **mir-* : **měr-* в личных именах было подвижным: при том, что чаще всего — и это может быть надежно документировано — **měr-* в именах со временем вытеснялось элементом **mir-*[14], есть немало примеров (тоже документированных) экспансии элемента **měr-* в область, где ранее уже присутствовал элемент **mir-*. Наконец, в пределах одной и той же языковой ономатетической традиции неоднократно сосуществуют обе модели (на **-mir-* и на **-měr-*), и это сосуществование обнаруживает себя не только «в общем и целом», но и в связи с одним и тем же первым членом двуосновных личных собственных имен, о чем уже писалось. Более того, во многих случаях есть, кажется, основания говорить о высокой степени произвольности в выборе **mir-* или **měr-*, за которым иногда стоят не столько языковые данности, сколько языковая и культурная «мода». Тем не менее в историко-лингвистическом плане очень серьезно стоит задача выбора между **-mir-* и **-měr-* sub specie первичности («в целом») и в отношении конкретных имен. Трудно предполагать такую «умышленность» языкового духа, в результате которой каждое конкретное имя требовало бы особого, «своего» объяснения. Но даже если бы это было так, задача «размежевания» этих элементов не могла бы быть решена в рамках этой статьи. Впрочем, этого и не требуется в данном случае. Важнее констатировать, что для языкового сознания создателей этого пласта двучленных имен и тем более для «пользователей» ими тождество (семантическое) этих элементов было бы вне всякого сомнения[15]. Поэтому было признано не только допустимым, но и целесообразным — как отвечающим норме языкового сознания «пользователей» этими именами — учитывать в этой работе и те имена на **-měr-*, которые х о т я б ы р а з имеют и вариант с **-mir-* (это требование представляется скорее завышенным, чем заниженным, и исследователь в принципе должен помнить как о резерве и об именах, в которых во втором

члене фиксируется исключительно *-mĕr-). Разумеется, это не исключает необходимости фиксации всех случаев различия в условиях появления обеих форм этого второго члена [16].

Во-вторых, неоднородность славянского материала проявляет себя в отношении семантики лексемы с элементом *mir-/*mĕr-. Несколько огрубляя реальную ситуацию [17], можно говорить о трех группах случаев. Первая из них — семантически наиболее однородная и, значит, бедная. Она представлена языками, в которых лексема, восходящая к праслав. *mirъ/*mĕrъ, знает, по сути дела, лишь одно значение — 'мир' (как покой), 'спокойствие' (как некая безопасность, гарантия, лад-согласие), 'покой'. Дальнейшее углубление, которое потребовало бы выхода за пределы только славянских языков и за пределы только языка, привело бы к обнаружению того факта (об этом писалось раньше), что речь в данном случае идет не столько о некоем естественном, исходном, первоначальном состоянии, сколько об определенной благоприобретенной сущности, предполагающей более чем один субъект и такое предшествующее состояние, когда мира-покоя не было. Этот мир-покой — результат определенной гармонизации, упорядочивания, согласия. Если не придавать особого значения частностям, то к этой группе принадлежат некоторые периферийные языки Славии — кашубский, лужицкие; чешский (кроме клишированного vesmír), словацкий, словенский, сербскохорватский (о «вторичности» svĕmir см. *Skok* II: 427—428), македонский (вероятно, и полабский), также белорусский. Есть основания подозревать, что такая же картина может характеризовать отдельные русские говоры, не знающие слова *мир* в значении Вселенной, mundus, а также польские говоры. Более того, многое говорит за то, что именно такое состояние характеризовало некогда и праславянский язык (что не означает отсутствия в нем *mirъ как mundus, хотя на более глубоком уровне возникает вопрос о том, как представляли себе мир праславяне — как некую объектную физическую данность или как особое состояние, приложимое к этой данности, возможно, обозначавшейся только как světъ [18]; вместе с тем и сам свет — характеристика мира или лучшая часть его: Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κοσμοῦ, — говорит Христос. Ин 8.12, ср. 9.5). Другую группу образуют языки, которые наряду с mir 'покой', 'спокойствие' знают и mir 'Вселенная', 'mundus'. Сюда относятся старославянский [19], болгарский, украинский, русский (во всяком случае и прежде всего в их литературных, письменных вариантах). Но русский язык в отношении элемента *mir-, его семантики имеет два вхождения. Вместе с польским он образует третью группу славянских языков, в которой этот элемент выступает в социальных значениях. Далее всего зашел в этом направлении русский язык, в котором уже в ранних текстах слово *миръ* обозначает особую рано институализировавшуюся форму социальной жизни крестьянства — общину,

крестьянский мир[20], о чем см. далее (здесь же нужно только подчеркнуть, что *мир* в свадьбе, *свадебный мир*, о котором см. выше, образует другой пример выхода этого русского слова и соответствующего понятия в сферу социального). В польском языке такого институализированного понятия, обозначающегося с помощью элемента *-mir-*, нет, если не считать некоторых периферийных случаев, обязанных своим происхождением, возможно, русскому влиянию[21]. Тем не менее уже в старопольском отчетливо присутствуют употребления слова *mir*, предполагающие «социальные» коннотации (foedus, societas, amicitia как переводы-эквиваленты *mir* в этом значении)[22]. Подобные значения и употребления более или менее непосредственно имплицируют идею д о г о в о р а и сопутствующей ему присяги (ср. польск. *mir* как 'ślub', 'przysięga'), не говоря уже о более широком и менее специализированном круге значений — 'общественный порядок', 'ordo publicus' (уже в старопольских текстах) или — позже — 'prawo obywatelstwa, zamieszkania'. Этот круг «социальных» значений в польском и особенно в русском образует важнейшее средостение между славянскими (в целом) данными о мире и индоиранским митраическим социально-религиозным комплексом, позволяющим понять и осмыслить аспект «социального» в славянском **mir*-комплексе и в иной культурно-исторической, этноязыковой и хронотопической перспективе.

В этой перспективе весьма многое в *mir*-комплексе получает убедительное объяснение, и бесспорность культурно-исторических связей вызвала попытку и само слав. **mirъ* объяснить иранским влиянием, видя в нем заимствование слова, полученного «от скифских племен юга России»[23]. Так, Хумбах объясняет слав. **mirъ* во всем разнообразии его значений из др.-иран. *miθra-*, исходя из того, что в иранской речи на юге России *θr* переходило в *hr*, которое в свою очередь давало *r*. Согласно Хумбаху, праслав. **miro-*, соотв. **meiro-*, предполагает иран. **mihro-*, соотв. **mehiro* < **mihiro*, т. е. формы, реально засвидетельствованные надписями на кушанских монетах — μιυρο (*mihro*), μιορο (*mihro*), μιιρο (*mihiro*), μειρο (*mehiro*, соотв. *mīro*). Согласиться с этими объяснениями в полном объеме довольно трудно. Прежде всего это означало бы устранение из индоевропейского наследия в праславянском важнейшего продолжателя элемента **mei-* : **moi-* : **mi-*, существование которого подтверждается другими словами (и это в данном случае главное), семантически неотделимыми от **mir*-комплекса[24], не говоря уж о ряде других сложностей. Но предположения Хумбаха отныне не могут не учитываться в связи хотя бы с частью **mir*-комплекса — как в том, что касается семантики («социальные» значения), так и в том, что относится к ареальному аспекту проблемы[25]. Определение конкретного вклада иранского слова, восходящего к **miθra-*, затруднительно, но едва ли можно игнорировать индуцирующую (по меньшей мере) роль иранского слова особенно в типично «митраических»

славянских (прежде всего русских) контекстах, которые во многих случаях выглядят как славянская транспозиция-«транскрипция» соответствующих арийских фразеологизмов [26]. Принятие же этой точки зрения еще раз заставляет подчеркнуть уже отмечавшееся «неблагополучие» этимологии слав. **mirъ* в индоевропейской перспективе и необходимость новых поисков [27].

* * *

Славянские личные собственные имена двучленной структуры в своей основе продолжают соответствующий индоевропейский тип, связанный с конкретной эпохой и определенным уровнем в развитии культуры и, можно добавить, с текстами соответствующего жанра и стиля [28]. Многие конкретные славянские имена этой структуры, действительно, имеют точные соответствия в других древних индоевропейских ономатетических традициях, что, впрочем, далеко не всегда может рассматриваться как надежное свидетельство принадлежности именно к тому индоевропейскому хронотопу, с которым связано возникновение и становление этого типа имен.

Дело в том, что при относительной ограниченности состава элементов и определенных предпочтений и правил их комбинаций (как семантических — сочетаемость данных смыслов, так и формальных — распределение элементов по позициям в слове, образующее весьма характерные асимметрические картины в высокочастотных случаях), сама тенденция типа (своего рода ономатетическая заданность) нередко оказывается настолько сильной, что вероятность «независимого» возникновения не только модели, но и ее конкретного воплощения весьма велика (впрочем, в этом контексте и сама «независимость» приобретает достаточно условный смысл). То же можно сказать и о подобных именах в других традициях, а эта ситуация позволяет если не избежать ошибок в «индоевропейских» атрибуциях, то во всяком случае минимализировать диспропорции в отношении отдельных традиций. Подчеркивание этих мотивов «относительности» направлено в известной мере против распространенных попыток непременного приурочивания таких имен (разумеется, отдельных и вполне конкретных) к некоему одному и единому этапу в развитии индоевропейского языка и культуры. Тем самым некоторая «порча» ономатетической генеалогии, снижение ее возраста автоматически означает подчеркивание вклада именно данной конкретной культурно-языковой ономатетической традиции — как степени ее верности старому индоевропейскому наследию, так и степени ее творческой оригинальности.

Поэтому есть все основания говорить о высокой степени сохранности индоевропейского наследия в славянской традиции и одновременно о той творческой самостоятельности, которая привела к оригинальным результатам

и к существенной дифференциации именных типов по разным славянским языкам. Жизнь «старого» индоевропейского наследия благодаря этому была продолжена в славянской традиции до весьма позднего времени — того рубежа, который отделяет доисторию от раннеславянской истории (VIII—XII вв.), а в ряде случаев и позже [29], и дописьменную эпоху от письменной, язычество от христианства. Богатство и разнообразие славянского именослова этого типа (двучленные личные имена) таково, что для определенной эпохи он оказывается основным источником как для восстановления парадигмы славянской культуры, ее структуры и системы соответствующих ценностей, так и для реконструкции праславянского и раннеславянского текста [30], письменные источники для которой появляются в лучшем случае через два века после появления материалов, позволяющих судить о славянских личных именах этого типа [31], а в иных случаях — через три-пять и более веков [32]. В центре этой обширной совокупности, насчитывающей сотни имен и, как показывают данные отдельных славянских традиций, не являющейся закрытым множеством (ни в отношении предшествующей индоевропейской картины, ни в отношении синхронного состояния отдельных славянских традиций) [33], стоят два ключевых элемента, обладающих практически равными по мощности и значимости пространствами «вхождений» (проективными пространствами), — **mir-* и **slav-*. Но если **Slav-/*-slav-* уже давно попало в сферу внимания в связи с комплексом «чести и славы», определявшим шкалу высших ценностей эпохи «военных демократий», и наличием бесспорных индоевропейских параллелей — др.-греч. κλέϝος, др.-инд. *śravas-*, авест. *sravah-*, др.-ирл. *clū*, тох. A *klyw*, B *kälywe*, иллир. (*Ves-*)*cleves*, ср. лат. *cluor* и т. п., то слав. **Mir-/*-mir-*, не считая частных наблюдений, не стал до сих пор темой исследования вообще и тем более как источник реконструкции определенного круга идей, фиксируемых этим **mir-*комплексом.

Поскольку синтетический свод двучленных личных имен в славянском отсутствует и, более того, ономастический материал для некоторых традиций не собран или собран явно неполным, иногда и неудовлетворительным образом, необходимо обозначить основной корпус двучленных славянских *mir*-имен [34]. Объем настоящей работы не позволяет, а цели ее и не требуют с непременностью максимального варианта состава *mir*-имен и по возможности полной документации, не говоря уж о том, что при современном состоянии разработки проблемы сделать это было бы весьма затруднительно. По необходимости приходится оставить в стороне одночленные славянские личные имена с корнем *mir-*, иногда сохраняющие или воспроизводящие архаичные словообразовательные типы. Нет возможности привести весь материал уже сейчас возможных реконструкций двучленных имен, один из членов которых кодируется элементом *mir-*, на основании топонимических названий

«владельческого» типа, а иногда (изредка) и апеллятивов, представляющих собой сложное слово, или, напротив, на основании «сокращенных» имен, построенных по старой индоевропейской модели подобных «Kurznamen», когда первый член представлен полностью, а второй — лишь начальным согласным (по образцу *Budi-mirъ > Budimъ и под.); этот последний тип представлен в разных славянских традициях, причем кое-где достаточно обильно [35], и в подавляющем большинстве случаев «остаток» второго члена *-m-* в схеме X- & *-m-* предполагает именно элемент *mir-* (или *mer-*, дублирующий *mir-*), а не *-mysl-*, *-modl-*, *-mьst-*, *-mǫt-*, *-mor-* и даже *-man-*, или вообще во второй позиции не появляющихся, или противоречащих некиим формальным правилам или узусам, или нарушающих общую семантическую структуру имени. Лишь элемент *-mil-/Mil-*, тоже выступающий во многих случаях как некая параллель к *-mir-/ Mir-*, мог бы соперничать в этой ситуации с последним элементом, но, во-первых, этот элемент менее распространен, чем *mir-* и, во-вторых, в ряде случаев существуют более тонкие критерии для «отфильтрования» *mir-* от *mil-*.

Принимая во внимание все эти вольные и невольные ограничения и допуская возможность как «переборов», так и «недоборов», праславянский корпус [36] двучленных личных **mir*-имен может быть представлен в следующем виде:

**Bado-mirъ* (?) — предположительно восстанавливается на основании топонима *Bodemar/Bodemer*, к ю.-з. от Виттенберга (*Bodemer*, 1428, *Bodemar*, 1791); ср. также *Badegast* (*Bathegezte*, 1162, *Badegest*, 1237, 1351, *Badongast*, 1399), *Bademeusel* (*Bodomozil*, 1346/1495, *Bademeusel*, 1456, ср. н.-луж. **Budze-*, *Buzemyslje*, 1843 {?}), соотв. — **Bado-gostъ*, **Bado-myslъ*, восстанавливаемые по «владельческим» местным названиям типа др.-луж. **Badogošč*, **Badomyšl*, см. Eichler 175, 177, 204, 205; EOSON I, 59; MH 23, 29, ср. также *Badow* (Kr. Schwerin), польск. *Badów*, слвц. *Badice*, *Badiń* и др.; *Badowe*, *Badegow*, *Badekow*, *Badewitz*. EOSON I, 59; MH 10, 23, 29; ср. болг. *Бадѝла*, *Бадилов* (Илчев. Речн. 58) — к первому члену ср. праслав. **badati(sę)* 'колоть', 'бодать', 'жалить'; 'толкать', 'ударять'; 'замечать', 'наблюдать' (ср. русск. диал. *бадаться* 'пачкать{ся}', 'мазать{ся})'.

**Balo-mirъ* — ср. болг. *Баломир* (Miklosich. Bild. 23: μαντικός). — К и.-евр. **bal-*, **bhā-l-* (Pokorny 92, 106).

**Beri-mirъ* — ср. болг. *Беримир* (Илчев. Речн. 72: ср. село *Беримирци*).

**Bez-mirъ* — ср. чеш. *Bezmír* (Svoboda. Staroč. 81, 101), по образцу чеш. *Bezděd*, *Bezdruh*, *Bezdom*, *Bezprav*, *Bezstroj*, *Bezstruj*, *Bezuj* и др.; польск. *Biezdziad*, *Biezpraw*, *Biezstryj*, *Biezuj* и др.; помор. *Bezmir* (EOSON I, 42); ср. слвц. *Bezděd*; ср. русск. *Бездѣд*, местное название (от **Bezděd*. Mélanges Mikkola 1932, 338—342). — В ряду многочисленных *mir*-имен с префиксом (предлогом) в первом члене.

Běli-mirъ — с.-х. *Bjelimir* (Maretić 113), ср. **Bělo-mirъ*.

**Bělo-mirъ* — восстанавливается по топонимам типа макед. *Беломир* (Стамат. 60) с учетом личного имени с.-х. *Bjelimir*, см. **Běli-mirъ*.

**Bliz(e)-mirъ* — предположительно восстанавливается на основании польск. *Blizbor* (*Blizborius*, 1252, *Blisbor*, *Blisborii*, *Blisborio*, 1250 и др., ср. также *Bliz*, *Bliza*, *Blizina*, *Blizk*, *Blizoch*, *Blizona*, *Blizota*, *Blizuj*, *Blizuta*. Tasz. Najd. 92; Słown. starop. s. v.), чеш. *Blizhost* (Svoboda. Staroč. 69), с одной стороны, и, с другой, на основании помор.-мекл. *Blizemer*, 1230, ср. также *Blisemerstorpe* (Лоренц XI, 75; EOSON I, 55, 167; MH 28) и почти регулярной мены **měr-* : **mir-*. Учитывая наличие имен с элементами **boľe-*, **bolže-*, **pače-*, **jače-*, **daľe-*, **dorže-*, **sule(i)*, **une-*, **vyše-*, **vęt͡je-*, нельзя исключать и реконструкцию **Bliže-mirъ*. В этом случае **Bliže-mirъ* и **Dale-mirъ* образуют антонимическую пару; в случае реконструкции **Bliz(e)-mirъ* антонимом выступает **Krajь-mirъ* (см.) — но ср. и топоним полаб. *Blisignewitz*.

**Bliže-mirъ*, см. **Blize-mirъ*.

**Bogo-mirъ* — с.-х. *Bogomir* (Maretić 113), словен. *Bochmir*, болг. *Богомир*, *Богомиров* (Илчев. Речн. 79), слвц. *Bogomir*, чеш. *Bohumír*, луж. *Bohuměr* = *Gottfried* (ср. Svoboda. Staroč. 70), ср. также русск. *Богомиров*, венг. *Bagamér* (Хелимский. Слав. интердиал. Венгр. 65: из **Bogo-měrъ*), а также (из апеллятивов) инвертированное с.-х. *mirobozje*, о «поздравительной» формуле *mir Božji!* Полезен учет имен типа болг. *Богомил* (ср. попа Богомила, X в.), *Богомила*, с.-х. *Bogomil*, *Bogomila*, польск. *Bogmił*, *Bogmiła*, *Bogomił*, *Bogumił*, *Bogumiła*, *Bogomieł*, *Bogumieł*, в.-луж. *Bohumił*, чеш. *Bohomil*, *Bohumil*, *Bohumila*, русск. *Богомил*, блр. *Багуміл* и т. п.; ср. *Bohomil* (*Jacob Bogemel*, 1391) (Schlimp. 9), *Bogemyl* (EOSON I, 34, 50). — Ср. ЭССЯ 2, 159 (словен. *bogomil*). См. **Boze-mirъ*.

**Bolgo-mira* — ср. болг. **Благомира* (: *Благомирка*). Илчев. Речн. 77.

**Bolgo-mirъ* — с.-х. *Blagomir* (Maretić 113), болг. *Благомир*, *Благомирка* (Илчев. Речн. 77), ср. русск. *Благомиров*. — К фразеологии ср. *благой мир*, хорв. *Mir i Božji blagoslov!* и т. п.). — См. **Bolži-mirъ*. — Известны «дублетные» формы на *-mil*: чеш. *Blahomil* (Svoboda Staroč. 69).

**Bolži-mirъ* — с.-х. *Blažimir* (Maretić 113). — К первому члену ср. праслав. **bolžьjь*.— См. **Bolgo-mirъ*.

**Boľe-mirъ* — с.-х. *Bolemir* (Maretić 114), польск. *Bolemir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), чеш. *Bólemír* (Svoboda. Staroč. 70—71). Ср. употребление элемента *boľe-* в двучленных именах при второй части *-slav*, *-čest*, *-bor*, *-gost*, *-mysl* и др. Ср. также ст.-чеш. *Bolemil*, *-a*. — К первому члену ср. праслав. **boľe* (: **boľьjь*).

**Bori-mirъ* — болг. *Боримир* (Илчев. Речн. 84), польск. *Borzymir* (Słown. starop. s. v.; а также III, z. 3, 519) и, видимо, сокращенная форма этого имени

Borzym, ср. *Borim*, ок. 1212, 1244 (Słown. starop. s. v.; Tasz. Najd. 94). — К первому члену ср. польск. *Borzysław*, *Borzywoj*, чеш. *Bořihněv*, *Bořivoj* и др. (к целому ср. ц.-сл., русск. *мироборець*, *побарати миръ* и т. п.), к праслав. **borti*. — Ср. ст.-польск. *Miłobor*, *Miłoborzyc*, чеш. *Milobor* и др.

**Borni-mira* — ср. болг. *Бранимира*, *Бранимирка* (Илчев. Речн. 87). — См. **Borni-mirъ*.

Borni-mirъ* — с.-х. *Brànimîr* (Maretić 114; уже в латиноязычных источниках IX в.; первый из известных носителей этого имени, сын или племянник Домагоя, упоминается в 879 г., его годы правления 879—892), болг. *Бранимир*, *Бранимира*, *Бранимирка* (Илчев. Речн. 87, ср. стар. *Бранимер*), чеш. *Branimír* (ср. *Sbranimír*. Svoboda. Staroč. 71), польск. *Branimir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3. 519; к вокализму ср. *Barnisław* : *Barnislaus*, 1185, *Barnislau*, 1223, *Barnizlaus*, 1226 и др., *Barnisz* : *Barniz*, 1216 и др. — при *Bronisław*, *Bronisz* и др., Rudn. Pomor. Zach. 69—70). — Ср. сокращенные формы *Barnim* : *Barnym*, 1205, 1220, 1223 и др., *Barnim*, 1224, 1225 и др., но и *Bronim* (Rudn. Pomor. Zach. 69, 75). См. ЭССЯ 2, 206. — К первому члену ср. праслав. **borniti*: ст.-слав. **бранити, русск. *боронить*, польск. *bronić* и т. п. — Ср. *Кстати бранись, кстати мирись* (вар.: *...а и не кстати да мирись!*), *Временем бранись, а в пору мирись* и др. (Даль. Послов.).

**Bože-mirъ*, **Boži-mirъ* — ср. болг. *Божимир*, *Божимиров* (Илчев. Речн. 80), чеш. *Božemir* (Svoboda Staroč. 81). — Ср. чеш. *Bož(e)těch*, *Božepor* и др. — См. **Bogo-mirъ*.

Bǫdi-mirъ — польск. *Będzimir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. *Bansemir*, 1365 (название деревни, см. Лоренц X, 3, 87), ср. *Bandzemyr*, *Bandzemirus*, ср. *Bądemir*, *Bądemiř* (EOSON I, 49, 174; MH 24, но и *Bądimer*. EOSON I, 55); полаб. **Bandemer* (Rost 184), ср. *Bandegast*; ср. также **Bodo-mirъ*. — Теоретически форме **Bǫdi-mirъ* могли бы отвечать засвидетельствованные в разных традициях примеры имени *Budi-mirъ* (в тех языках, где праслав. **ǫ* давало **u*), но практически это маловероятно (см. **Bu-di-mirъ*). — К первому члену ср. основу праслав. **bǫd-* 'быть'. — Ср. также **Milo-bǫdъ*: помор. *Miłobądz*, *Miłobądź* (EOSON I, 45), *Miloban(d)z* (Лоренц XI, 1, 57).

**Bǫdo-mirъ* — польск. *Będomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). — См. **Bǫdi-mirъ*.

Bra-mirъ* — эту форму иногда реконструируют исходя из первого элемента **Brat-* (см.) и с.-х. *Brajmil* (от *brajo*, гипокористическая форма от *brat* 'брат'). Но это же имя с большим вероятием может толковаться и иначе — как содержащее в первом члене чистую (инфинитивную) основу от глагола **borti* (bor'ǫ*), и в таком случае это имя однотипно слав. **Zna-mirъ*, **Sъdě-mirъ* и под. Как бы то ни было, кажется, единственная форма, точно соответ-

ствующая реконструированной, — ст.-польск. *Bramir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), ср. *Zbramirus*, 1210 (Tasz. Najd. 133), ср. *Zbrasław* : *Zbrosław* и др. — См. **Bro-mirъ*.

**Brati-mirъ* — с.-х. *Bratimir* (Maretić 114); болг. *Братимир* (Илчев. Речн. 88, XV—XVI вв.), макед. *Браил*, краткое имя, предполагает **Братимир* (см. Стамат. 60). — См. **Brato-mirъ*.

**Brato-mirъ* — с.-х. *Bratomir* (Maretić 115; отмечено и с.-х. *Bratmir*), польск. *Bratomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), ср. макед. *Братомир*, топоним (Стамат. 60). Непонятность для ранних исследователей семантики имени может сейчас считаться устраненной, см. ниже. — Ср. также «дублетные» с.-х. *Bratomil*, *Bratomilic* (Maretić 115), польск. *Bratomil*, *Bratumił*, *Bratmiła*, *Bratomiła*; *Bratumiła*, *Miłobrat* (*Milobrat*, 1204) (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519; Tasz. Najd. 109), помор. *Miłobrat* (Лоренц XI, 1, 64; Rudn. Pomor. Zach. 95—96; EOSON I, 55).

**Bro-mirъ* — предположительно восстанавливается по топонимам, восходящим к польск. **Bromir*, **Bromierz*: *Bromirek*, *Bromirzyk* (Słown. Geogr. I, 378), *Bromierz Wielki* (*Bromierz Magna*, 1578, *Bromierz Maior*, 1578), *Bromierzyk*, *Bromierz Parva*, 1578 (Słown. Geogr. I, 378) (см. Karaś. Onomastica II, z. 2, 1956, 263; Milewski. Slavia Occidentalis XX, z. 2, 1960 — ИО 222—223), ср. польск. *Z-bro-sław* (согласно Милевскому, к ст.-слав. борѭ, брати). — См. **Bra-mirъ*.

**Budi-mirъ* — с.-х. *Budimir*, с XIV в. (Maretić 115); болг. *Будимир*, ср. *Будим*, *Будимка* (Илчев. Речн. 91); макед. **Будимир* (при топониме *Будимир*. Стамат. 60), ст.-чеш., XIV в., чеш. *Budimír* (Svoboda. Staroč. 72), русск. *Будимир*, *Будимер* (былинн.; редкий, «осмысливающий» вариант — *Гудимир*), ср. *Будимиров(ский)*, укр. *Будимир* (в загадке о петухе — 'будящий мир'. Гринченко I, 105). Помор. *Budim* также, видимо, отсылает к **Budi-mirъ* (EOSON I, 172), хотя, конечно, нельзя полностью исключать и **Bud(i)-milъ*, если только это не новообразование, ср. с.-х. *Budimil*, *Budmil*. Ср. венг. *Budmér*, *Bodmér* (Хелимский. Слав. интердиал. Венгр. 65: из **Budi-měrъ* и, может быть, **Bъdi-měrъ*).

**Budi-mira* — с.-х. *Budimira* (Maretić 115). — См. **Budi-mirъ*.

**Bujь-mirъ* — ср. с.-х. *Bujimir*. — К праслав. **bujь*. — Ср. к первому члену с.-х. *Bujsil*, *Bujislav*, польск. *Bujisław* и «простые» имена типа русск. *Буйко*, ст.-чеш. *Bujan* (Svoboda. Staroč. 72).

**But(o)-mirъ* (?) — восстанавливается по местному названию *Butmir* в Хорватии (один из центров неолитической цивилизации Балкан. — Первый член к праслав. **butati* 'толкать', 'бить' и т. п., **butiti(sę)* : *buta*, с.-х. *бута* 'шишка', 'нарост', польск. *buta* 'надменность', 'гордость', 'высокомерие' и т. п. (ЭССЯ 3, 101—102). — Ср., однако, чеш. **But-* как сокращение от *Bohut* (Svoboda. Staroč. 32).

**Byto-mirъ* — ср. название *Bytom* в Польше; чеш. *v myru byti*. Далим. (Gebauer II, 368). — К первому члену ср. чеш. *Radobyt*, местное название Chotěbytice и под.

**Cěni-mirъ* — ср. болг. *Ценимир* (Илчев. Речн. 528). — Новообразование.

Cęto-mirъ* — условно восстанавливается на основании помор. *Cetomir* (MH 39), отчасти *Cetom*, *Cetem*, *Cetomin*, *Cetemin* (EOSON I, 175; MH 39), полабских местных названий *Cethemyn*, *Zettemin*, *Cetim*, *Cetigneue*, ср. также баварские топонимы, восходящие к личным именам **Cětomysl*, **Cětogost* (см. Wissenschaftliche Zeitschrift Lpz. 11, 1962, 379, 383). — Ср. также чеш. *Cětohněv*, *Cětoľub* (топоним *Cětoliby*), *Cětorad* (Svoboda. Staroč. 73). — К праслав. **cęta* 'деньга', 'монета': ст.-слав. **цѧта, ст.-чеш. *ceta* и т. п. — Менее вероятно предположение о связи этих имен с **Čьsti-mirъ*. То же, видимо, можно сказать о попытках трактовки исходной формы как **Četo-mirъ*: к праслав. **četъ* 'число', **četa* : *četati*(*sę*) с идеей соединения-сочетания — или в мире вообще, или в брачном союзе (ср. *брачная чета*, *супружеская чета*, *сочетаться*), ср., однако, и польск. *ce-tac się* 'ссориться', 'спорить' (т. е. *считаться между собой*, *рассчитываться* [в отрицательном смысле] при *считаться с кем-либо*, принимать во внимание, относиться уважительно [в положительном смысле]).

Cvěti-mirъ* — с.-х. *Cvjetimir* (Maretić 116), *Cvitimir* (Miklosich. Bild. 76), болг. *Цветимир*, *Цветил* (Илчев. Речн. 572). — Довольно изолированный случай; следов сохранения праслав. **Kveti-mirъ*, кажется, нет (иное дело — польск. *Kwiecisz*). — Возможно, более раннее **Cvьti-mirъ*, ср. ст.-слав. **про-цвьт, **про-цвисти**, др.-чеш. *ktvu* (< **kvьtǫ* : **kvisti*).

**Ča-mirъ* — реконструируется по местному названию чеш. *Čímeř* (Svoboda. Staroč. 73). — К праслав. **čajati*, **čakati*. — К первому члену ср. **Čabud*, **Čahost*, *Časlav* и др.

**Čax*(*o*)*-mirъ* — ср. чеш. *Čach*(*o*)*mir* при *Čachbor* и под. (Svoboda. Staroč. 73: гипокористич.).

**Čeli-mirъ* (?) — условно восстанавливается по сокращенному имени помор. *Čelim* (EOSON I, 175, MH 40), ср. также *Čelimici*, *Čelimov*, *Čelimovici*. — Возможно, к праслав. **čeliti*, выступающему как в «технологических» (тесание, обрезание, разделка туши, полировка), так и в более общих значениях (ст.-чеш. *čeliti* 'бороться', 'лезть вперед', чеш. *čeliti* 'быть обращенным лицом вперед', 'противоборствовать'), см. ЭССЯ 4, 39: к **čelo*.

**Čers*(*z*)*-mirъ* — довольно условная реконструкция (она имеет свою альтернативу, см. ниже) на основании помор. *Circimerus*, 1221. Однако это имя человека, определяемого как «Rug. Edler», в «Pommersches Urkundenbuch» (далее — PU) I, 1868, 530 идентифицируется с *Citzzimar* (*filius domini Gustislai Tessimeri*[*tz*], 1247, ср. также *Citzcimarus*), ср. Rudn. Pomor. Zach. 76; Лоренц

XI, 1, 75. Признавая, что идентификация этих имен «jest wątpliwa», Рудницкий склонен восстанавливать исходную поморскую форму в виде **Czrzesmierz*, **Trzezmierz* и видеть в первом ее члене тот же префикс, что и в помор. *Cyrizebor*, 1224 («Edler Rugianer» PU 1, 532), т. е. **Czrzezbor*, **Trzebor*, ср., с одной стороны, поморское племенное название *Circipani*, *Zerezepani*, 965, *Zirzipani*, 973, *Zerezpan*, 975, т. е. черезпеняне, а с другой, польск. *Trze-mżal* (Kozier. Pozn. s. v.); сходного типа образования — в балтийском, ср. прусск. *Kirs-appen*, лтш. *Cers-upe*, *Cers-angure* и др. — Ср. также **Per(z)-mirъ*. — См. ниже **Čьsti-mirъ*.

**Čędo-mira* — ср. болг. *Чедомира* (Илчев. Речн. 537). — См. **Čędo-mirъ*.

**Čędo-mirъ* — с.-х. *Čedomir* (Maretić 116); ср. болг. *Чедомир*, *Чедомира* (Илчев. Речн. 537); здесь же предполагается (547), что в основе болг. *Чудомир*, *Чудомира*, *Чудомиров* лежало имя **Чедомир* и под., позже переосмысленное в соответствии с *чудо*. — Изолированный пример (ср., однако, чеш. *Čada*, *Čadek* и т. п.). Ср. с.-х. *Cedomil*. Первый член — к праслав. **čędo* 'дитя'.

**Čę-mirъ* — восстанавливается по чешской реконструкции **Čěmír* (Svoboda. Staroč. 73), основанной на продолжении праслав. **Na-čę-mirъ*, с одной стороны, и, с другой, на топонимах с элементом **Če-* < **Čę-*, произведенных от личных имен, как, например, *Čeradice* при **Čěrad* < *Čę-rad-*.

**Często-mirъ* — польск. *Częstomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). Изолированный случай. — К первому члену ср. праслав. **częstъ* с общей идеей положительной полноты (ср. употребление **dobrъ*, **jarъ* и под. в сочетании с *-mirъ*); о связи с праслав. **częstь* 'часть' ср. Miklosich. Bild. s. v. — Ср. польск. *Często-bron*, *Często-woj*, *Często-bor*; чеш. *Často-voj*, *Často-lov*, а также помор. *Czestow*, *Čestov*, *Čest* (EOSON I, 60) и т. п.

Čuči-mirъ* — предположительная реконструкция имени князя Тервунии (территория вдоль Адриатического побережья от Котара до Дубровника с прилегающими к ней внутренними районами), сына Фалимера, упоминаемого в форме Τζουζήμερις Константином Багрянородным (De adm. imper., рубеж IX—X в.). Такая реконструкция представляется возможной наряду с **Čuzi-mir-/měr-*; отчасти она подтверждается болг. *Чучо* (Илчев. Речн. 547, однако, объясняет его из *Стойчо*, *Стефан*). — Источник первого члена не вполне ясен. Скорее всего, однако, к праслав. **čučati* и под., ср. болг. *чу̀ча*, макед. *чучи*, с.-х. *чу̀чати*, словен. *čúčati* (но и *kúčati* 'сидеть на корточках', 'притаиться' и др.), чеш. *čučeti* и др. (см. ЭССЯ 4, 126—127), вероятно, из и.-евр. **keu-k-* (: **kou-k-*): русск. *кука*, *куча*, с.-х. *ку̏ка*, болг. *ку̀ка*; лит. *kaũkas*, прусск. *cawx*, др.-инд. *kucáti* 'искривляться', 'изгибаться', 'корчиться', др.-ирл. *cúar* 'искривленный' (kukro-*), ср.-в.-нем. *hocker* и т. п. Похоже, что это **keu-k-* связано с **keu-* (: **kou-*) 'наблюдать', 'замечать', 'смотреть' (Pokorny I, 587—589); к семантике восприятия ср. **Vido-mirъ* (: **viděti*), отчасти **Čudo-mirъ* (к и.-евр.

*keu-d-), *Desi-mir (: *desiti) и под. — При принятии в качестве исходной формы *Čuži-mirъ см. *Čudji-mirъ.

*Čudji-mirъ (*Tjudji-) — см. *Čuči-mirъ. — К праслав. *čudjь(jь), *čuditi независимо от разного происхождения этих слов. — Если это соотнесение верно, то налицо антонимическое имя к *Svojь-mirъ.

*Čudo-mirъ — реконструируется по с.-х. Čudomerići, в основе которого — *Čudo-měr-/-mir- (Maretić 116: допускается исходная форма *Čudno-mirъ, что не представляется достаточно убедительным), ср. болг. *Чудомир*, *Чудомира*, *Чудомиров* (Илчев. Речн. 547: из *Чедомир). Скорее стоит искать связи с фразеологическим сочетанием *мирское чудо* (о редком зрелище, совершающемся на глазах всего мира-общины), ср. *чудитися миру*, *чудити в миру* (о юродивых), наконец, с фамилией *Чудомиров* и под. — К первому члену ср. праслав. *čudo.

*Čьrno-mirъ — реконструируется предположительно на основании с.-х. Crnomir (Maretić 115: 'черный' — 'несчастливый', имя с «профилактической» установкой). — Ср. с.-х. Crnobrat, Crnogaj, Crnomuž (Maretić 115—116), польск. Czarnomysl, Czarnotyl (Czarnotul, ранее Czarnotyl. Słown. Georg. I, 761: Czarnothil, 1065 и др., см. Onomastica II, z. 2, 265—266, 275), чеш. *Črnhost (Svoboda. Staroč. 73, ср. Črněk, Črněj и др.). — Образует антонимическую пару с *Bělo- (*Běli-)mirъ, см. выше, сопоставимую и с более широким кругом явлений, ср. *Чернобог* — *Белобог* и т. п.

*Čьrto-mirъ — условно реконструируется по словен. Čertomir (: crt 'раскорчеванное место', но и 'вражда', 'ненависть'). — К праслав. *cersti, *čьrtiti : *-čьrtati (ЭССЯ 4, 164—166 и др.). — Ср. чеш. Crt как имя (Svoboda. Staroč. 194).

*Čьst(i)-mirъ — ср. словен. Čestimir, Castemyr, ст.-чеш. Čestmír (< *Čьstь-mirъ, см. ПО 53, 221), чеш. Čstimír, *Čstěmír, Čstomír (Svoboda. Staroč. 73), Ctimír (ср. чеш. Ctiměřice. Mist. jm. Čech. I, 285—286), помор. Cestomirus, 1259 (Лоренц XI, 1, 76: из *Cьstomirъ, ср. также Czestomar, 1407: из *Čьstoměrъ); возможно, сюда же — при одной из интерпретаций — относится Temritz в Германии между Заале и Нейссе (Tymericz, 1222, Temeritz, 1262), ср. в.-луж. Ćemjericy (Eichler 208). Наконец, еще ряд неясных форм из области полабских и балтийских славян теоретически могут оказаться продолжателями *Cьsti-mirъ с разного рода преобразованиями. Ср., напр., Citzzimir, Circimerus, 1221, Cittzimar, Citzimarus, 1247, Cicemar, Cicemer, Cicimer (Лоренц XI, 1, 75; EOSON I, 49, 186; MH 40, 41) и даже Cemir (EOSON I, 55) и Cetomir (MH 39, ср. Cetomin, Cetemin, Cetoḿ, Ceteḿ), т. е. *Čьsti- > *Čьt͡si- > *Čiči- или *Cici- в одном варианте, *Čьsti- > *Cti- и *Cte- > Te- [ср. выше — Te-mir-(měr-)], или *T͡ci-/*T͡ce- > Ci-/Ce- (ср. Cemir) в другом варианте, или *Čьsti- > *Četi- > Ceti-/Ceto- (ср. Cetomir) в третьем (ср., однако, *Čěto- в помор.

Cětol'ub, *Cětorad*. MH 39). Разумеется, в этих случаях важен сам тип перехода, а на конкретных деталях настаивать не приходится. Часть этих поморско-полабских имен может трактоваться и иначе, см. **Čers(z)-mirъ*. — К первому члену ср. чеш. *Čstibor*, *Stibor*; *Česlav(?)* < **Čьstьslavъ* и др. — Два двучленных личных имени **Čьsti-mirъ* и **Slavo-mirъ* отсылают к основной идее всего корпуса славянских имен этого типа — **čьstь* & **slava* в проекции на **mirъ*.

**Čьsto-mirъ* — ср. чеш. *Čstomír* (Svoboda. Staroč. 72). — См. **Čьsti-mirъ*.

**Dal'e-mirъ* — польск. *Dalemir*, *Dalemirum*, 1204 (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519; Tasz. Najd. 98), помор. *Dalemir* (EOSON I, 68; MH 44), ср. *Dalem* (EOSON I, 173; MH 44), ср. *Dalemarus*, 1219 (Лоренц XI, 1, 76); полаб. *Dalimer*. — К первому члену ср. праслав. **dal'e*, входящее в состав и других личных имен (ср. чеш. *Dale-mil*, польск. *Dale-bor*, *Dale-gor*, *Dale-stryj*). **Dal'e-mirъ* образует антонимическую пару с **Bliže-mirъ* (ср. также **Blize-mirъ*). — См. также **Dali-mirъ*.

**Dali-mirъ* — помор. *Dalimirus*, 1229 (*tribunus*; по PU I, 532, «Edler Pommer») (Лоренц XI, 1, 76; Rudn. Pomor. Zach. 77; EOSON I, 49, 53, 68; MH 44; Schlimp. 17), ср. *Dalemirum*, 1204, но и *Dalimarus*, 1235 (Лоренц XI, 1, 76), *Dalmar*, ср. *Dalmerstorp* 1257 (позже — *Dalmsdorf*); *Dalimer*, *Dalimerici*, *Daliměř* (EOSON I, 49, 53, 55, ср. *Daliměř*. I, 49). — К первому члену ср. праслав. **dalьjь* (ср. чеш. *Dali-mil*). — См. **Dal'e-mirъ*.

**Da-mirъ* — чеш. *Damír* (Svoboda. Staroč. 81), ср. и «отрицательные» имена чеш. *Nedamír*, польск. *Niedamir* (*Nedamir*, 1275. Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. *Nedamir* (Рюген), 1241, 1180, *Nedomir*, ок. 1300 (Лоренц XI, 1, 82). — В первом члене — основа праслав. **dati*.

**Desi-mira* — ср. болг. *Десимира* (Илчев. Речн. 161). — См. **Desi-mirъ*.

Desi-mirъ* — с.-х. *Desimir*, ср. *Desimirović* (Maretić 116); болг. *Десимир*, *Десимира*, *Десимиров* (Илчев. Речн. 161), ср. макед. *Десил* (по Стамат. 36, сокращенное имя от **Десимир*), но и **Desi-slavъ*, ср. помор. *Discizlauus* (Capellanus), 1187, которое (в отличие от Лоренц XI, 1, 97) Рудницкий (Pomor. Zach. 83) готов реконструировать как **Dziesisław* < **Desi-slavъ*. — К первому члену с.-х. *dèsiti* 'встретить', 'застать', ст.-слав. **десити; чеш. *po-desiti*, *u-desiti* и т. д.; иной вокализм в русск., ц.-сл. *досити* или польской фамилии *Dosiński*.

**Dědo-mirъ* — с.-х. *Djedomir*, ср. *Djedomirić* (Maretić 116). — Ср. дублетное польск. *Dziadumil*, а также с.-х. *Djedoslav*, словен. *Dedovit*, слвц. **Dědoslav*, русск. *Дедославль*. Ипат. лет., 1147 г. (см. Svoboda. Staroč. 74). — К праслав. **dědъ* 'дед', в ряду других имен, в которых в первом члене выступают названия родства.

**Dě(jь)-mirъ* — помор. *Demere*, 1230, *Demeren* 1255 (Лоренц XIII, 1, 76: из **Dějь-měrъ*, ср. также *Demern*. EOSON I, 49; MH 47). Однако более надежно исходить из элемента **Dě-* в первом члене, могущем сочетаться и с *-mirъ*,

как, напр., в с.-х. *Z-de-mir* (*Sedemir*. Monuments spectantia historiam Slavorum meridionalium, vol. VII, 1877, s. v. [далее — Monum.], Maretić 134), ср. помор. *Zdemeŕ*, *Zdeměř*, *Zdemery* (EOSON I, 49; MH 47) при польск. *Zdzimir*. О ст.-чеш. именах на *Sd*(*e*)-/*Sdě*- см. Svoboda. Onomastica IV, 1958, 365—388.

**Dobe-mirъ* — польск. *Dobiemir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), но и *Dobemiar*; ср. помор. **Dobimer*, ср. *Dobimerigorca*, 1177, *Dobiemiar* (Лоренц XI, 1, 76), *Doběmer* : *Dubimerus*, 1215, 1224 (Schlimp. 18); *Dobimerus*, *Dobemarus* (EOSON I, 55; MH 49). — Имея в виду поморские примеры, Рудницкий (Pomor. Zach. 78) подчеркивает, что вокализм второго члена в основном *-a* (8 примеров из 11), существенно реже *-e* (3 примера), но именно *e* выступает в ранних примерах (1215—1219 гг.), тогда как в 1220—1232 гг. постоянно *-marus*. — К первому члену ср. польск. *Dobiegniew*, *Dobiemiest*, *Dobieslaw*, чеш. *Dobeslav*, *Dobislav*, н.-луж. *Dobisław*, с.-х. *Dobľislav* (ср. также польск. *Brzezdob*), где первый элемент восходит к праслав. **dob-jь* < **dob-jo-*. — См. **Dobro-mirъ*.

**Dobri-mirъ* — предположительно восстанавливается по сокращенному имени макед. *Добрил* — **Добримир* (Стамат. 60). — Дублетно к **Dobro-mirъ*, см.

**Dobro-mira* — ср. болг. *Добромира* (Илчев. Речн. 175). — См. **Dobro-mirъ*.

**Dobro-mirъ* — с.-х. *Dobromir*, ср. *Dobromirić*, *Dobromirović* (Maretić 117), болг. *Добромир*, *Добромира*, *Добромиров* (Илчев. Речн. 175), ср. имя предводителя восстания в XI в., также *Добромир Хриз*, XII в., и др.; макед. *Добромир*, восстанавливаемое по топонимическим данным (Стамат. 60); польск. *Dobromir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), чеш. *Dobromir*, *Dobromira* (Svoboda. Staroč. 74), помор. **Dobromir*, 1407 (Лоренц XI, 1, 77), ср. *Dobirmeritz*, 1306, из **Dobromirici*, совр. *Dobernitz* (Eichler, 208), но и *Dobromarus* (EOSON I, 75, 163), *Dobermarus*, 1227—1228, *Dobrimorus*, 1228 (Rudn. Pomor. Zach. 80: **Dobromiar*, **Dobrymiar*), укр. *Добромир*, русск. *Добромиров*. — Ср. **Dobro-milъ* (чешский носитель этого имени фигурирует уже в «Хронике» Козьмы Пражского). — К первому элементу ср. праслав. **dobrъ*(*jь*).

**Doma-mirъ* — с.-х. *Domamir*, польск. *Domamir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. *Dum*(*m*)*amir*, 1219 < **Doma-mirъ* (но и *Dummemarus*, 1218 < **Domaměrъ*. Лоренц XI, 1, 77), вероятно, сюда же *Donnamir*, ок 1400 < **Doma-mirъ* (?); к *Dummamir* (мекленб.) см. EOSON I, 49; MH 53; чеш. *Domamir* (Svoboda. Staroč. 74); русск. *Домамиръ*, *Домамѣръ*, 1233 (Гинк. 456). — К первому элементу ср. праслав. **domъ-*, **doma-*, широко используемый в именослове, ср. польск. *Doma-mir*, *Doma-rad*, *Doma-sław*, *Doma-wuj*, *Doma-żyr*, чеш. *Doma-bor*, *Doma-host*, *Doma-slav*, с.-х. *Doma-goj*, *Doma-slav*, ст.-русск. *Дома-жиръ* и др. — См. **Domě-mirъ*.

**Domě-mirъ* — польск. *Domiemir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). — Изолированный в славянском именослове пример. Тем не менее его аутен-

тичность подтверждается, с одной стороны, именем **Doma-mirъ* (см.), а с другой, целым рядом имен с элементом в форме локатива, особенно характерных для польской традиции, ср. *Domie-rad*, *Domie-sław* (ПО 88 и др.).

**Dorgo-mira* — с.-х. *Dragomira* (Maretić 118), болг. *Драгомира* (Илчев. Речн. 182), чеш. *Drahomira*, мать Вацлава (кон. IX—X в.), упоминается у Козьмы Пражского (⟨...⟩ *post eius* [*Zpitigneui*] ⟨...⟩ *accepit uxorem nomine D r a g o m i r de durissima gente Luticensi*. 1, 15). Ср. **Dorgo-mirъ*.

**Dorgo-mirъ* — с.-х. *Dragomir*, ср. *Dragomirić* (Maretić 118); словен. *Dragomir*, болг. *Драгомир*, *Драгомира*, *Драгомирка* (Илчев. Речн. 182); польск. *Drogomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. *Dargomir*, 1401, *Dargumir*, 1404, *Dargumer* (Лоренц XI, 1, 77; EOSON I, 176; MH 46, ср. сокращ. *Dargom*. EOSON I, 176), чеш. **Drahomír* (*Drahomíř*. Svoboda. Staroč. 75); русск. *Драгомиръ*, *Драгомиров*; макед. **Драгомир*, восстанавливаемое по топонимическим данным. — Ср. дублетное **Dorgo-milъ*, польск. *Drogomil*, с.-х. *Drag*(*o*)-*mil*, русск. **Дорогомилъ* (: *Дорогомилово*) и т. п. — Элемент **dorg-* (ср. праслав. **dorgъ*) широко используется в славянских личных именах, ср.: **Dorgo-slavъ*, **Dorgo-myslъ*, **Dorgo-radъ*, **Dorgo-těxъ*, **Dorgo-budъ*, **Dorgo-bratъ*, **Dorgo-mǫžъ*, **Dorgo-něgъ*, **Dorgo-vitъ*. — См. «женский» вариант **Dorgo-mira*.

**Dorž-mirъ* — с.-х. *Dražmir* (Maretić 118). — К первому элементу ср. праслав. **doržь*(*jь*). — Ср. **Dorgo-mirъ*.

**Drugo-mirъ* — предположительно восстанавливается по македонскому топониму (Стамат. 60).

**Druži-mira* — болг. *Дружимира* (Илчев. Речн. 185). — См. **Druži-mirъ*.

**Druži-mirъ* — ср. с.-х. *Družimir*, болг. *Дружимир* (Илчев. Речн. 185). — Ср. словен. *Druž*(*i*)*ljub*.

**Dъlgo-mirъ* — чеш. *Dluhomír* (Svoboda. Staroč. 74), ср. *Dluhomil*, *Dluhomysl*, также *Dluh*(*o*)*voj*. — К первому члену ср. праслав. **dъlgъ* 'долгий', 'длинный'. Имена с этой семантикой и того же корня широко известны в разных индоевропейских традициях.

**Dьrži-mirъ* — с.-х. *Držimir* (Maretić 119), словен. *Držimir*, чеш. *Držimír* (Svoboda. Staroč. 75) (носитель этого имени, кон. X в., упоминается Козьмой Пражским); возможно, помор. **Daržimir*, реконструируемое по сокращенному имени *Daržim* (EOSON I, 173), и макед. **Држимир* (по «сокращенному» имени *Држил*. Стамат. 60). — Ср. чеш. *Držislav*, *Držikraj*, польск. *Dzirżysław*, *Dzirżykraj*, с.-х. *Držislav*, русск. *Держиславъ*. — К первому члену ср. праслав. **dьržati*.

**Gali-mirъ* — ср. болг. *Галимир* (Илчев. Речн. 124: от *гален*) Ср. **galiti*.

**Gněvi-mirъ* — ср. чеш. *Hnevimír* (Svoboda. Staroč. 75). — См. **Gněvo-mirъ*.

**Gněvo-mirъ* — польск. *Gniewomir* : *Gneomiri*, 1198; *Gneuomiri*, 1202—1203; *Gneomirus*, 1215; *Gnevomiro*, 1236, и т. п. (Tasz. Najd. 101, 109; Słown.

starop. s. v.; III, z. 3, 519), ср. также *Gniewomierż* : *Gneuomeri*, 1203; *Gnewumero* (!), 1243; *Gniewomiar*, помор. *Geneumer*, 1189, *Gneomerus*, 1221, *Gneomirus*, 1215 (см. выше), *Gnewomirus*, 1227, *Gniuomirus*, 1248, но и *Gneumerus*, 1285, *Gneumarus*, 1247 (Лоренц XI, 1, 77; Rudn. Pomor. Zach. 85; EOSON I, 49; MH 58); чеш. *Hněvomír*. Ранний носитель этого имени упоминается в «Хронике» Галла Анонима. — Элемент **gněv-* (: праслав. **gněvъ*) встречается в двучленных личных именах и во второй позиции; ср. «инвертированное» **Miro-gněvъ*: польск. *Mirogniew*, а также *Mścigniew*, *Ninogniew*.

**Godi-mirъ* — с.-х. *Godimir* (Maretić 119), польск. *Godzimir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). — Ср. также польск. *Godzisław*, от праслав. **goditi* (к первому члену). — Это имя образует «антонимическую» пару вместе с **Gněvo-mirъ*. — См. **Godo-mirъ*. — Ср. *На весь мир не угодишь* (вар. — *свет*), *На весь мир и сам Бог не угодит* и др.

**Godo-mirъ* — с.-х. *Godomir* (Maretić 119). — См. **Godi-mirъ*.

**Gojь-mir* — с.-х. *Gojmir* (Maretić 119). К первому члену ср. праслав. **gojiti* (: *žiti*). — Ср. с.-х. *Cjeli-goj*.

**Goni-mira* — ср. болг. *Гонимира* (Илчев. Речн. 137). — См. **Goni-mirъ*.

**Goni-mirъ* — с.-х. *Gonimir* (Maretić 119: ср. название монастыря *Gomirje* < **Gonimirje*), болг. *Гонимир* (Илчев. Речн. 137). — Согласно IIO 112, одно из многочисленных сербско-хорватских новообразований с элементом *-mir* (*Bjelimir*, *Jezdimir*, *Krasimir*, *Hodimir* и др.). — См. **Goni-mira*.

**Gordi-mirъ* — ср. болг. *Градимир* (Илчев. Речн. 140). — См. **Gordo-mirъ*.

Gordo-mirъ* — предположительно восстанавливается по польск. *Gardomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), макед. **Градимир*, реконструируемому по сокращенному имени *Градил* (Стамат. 60), и, может быть, по имени *Городил* в новгородской берестяной грамоте № 5 Ст. Р. (Янин, Зализняк 271), гипотетически из **Городимир* (дело в том, что подавляющее большинство имен на *-ил* в этих грамотах, если не все, имеют в славянских языках и «полные» варианты со вторым членом *-mir*: *Гостила*, *Готил*, *Путила*, *Радила*, *Селила*, *Дѣдила*, *Станила*, *Тѣшила*, ср. *Душила* и др. (Янин, Зализняк 150); в этом отношении *-ил*-имена в русском и болгарском могли бы, вероятно, быть сопоставлены с *-im*, *-om*, особенно у западных славян, где *-m-* отсылается к *-mir*; ср. и др.-русск. **Вадимъ, **Радимъ** с «западнославянскими» адресами). — Ср. *Миргород* как расширение до размера поселения образа местожительства «мира», *мирской избы*, мыслимой и описываемой как некое подобие мира (ср. вост.-хант. *mĭr-kåt*, о сельсовете, собств. как бы 'изба *mĭra*'). Ср. блр. *Міргарадаў* (*М. В. Бірыла.* Беларуская антрапанімія 2. Мінск, 1969, s. v.). — К первому члену ср. праслав. **gorditi* : **gordъ*. — См. **Gordi-mirъ*.

**Gor(e)-mirъ* — восстанавливается предположительно по топониму славянского происхождения между Заале и Нейссе совр. нем. *Gorma*, к сев. от

Альтенбурга: *Gormir*, 1181/1214, 1336, *Gormar*, 1336, *Gormer*, 1350, 1378 и др. (Eichler, 181: «Aus aso. **Gorěmiř* oder **Gormiř* 'Ort des Gorěmir oder Gormir»), а также по ст.-чеш. *Hořemiřice* (Mist. jm. Čech. 1, 706), совр. *Horoměřice*; **Hořemír*, см. *Horomír* (Svoboda. Staroč. 76); ср. также формулу *горе мирское* (или *мирское горе*); *вор ворует, а мир горюет* и, может быть, местное название *Горемирово*, кажется, как некий стандарт наименования местожительства у погорельцев. — К первому члену ср. праслав. **gorěti* и **gore* (из и.-евр. **guher-* : **guhor-*), сопоставимые с «огненными» **gněvъ*, см. **Gněvo-mirъ* и **Miro-gněvъ*.

**Goro-mirъ* — ср. чеш. *Horomír* (Svoboda. Staroč. 76). — См. **Gor(e)-mirъ*.

**Gosti-mirъ* — с.-х. *Gostimir* (Maretić 119), польск. *Gościmir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519); ср. также помор. *Goscimiar* : *Guztimarus* (*sacerdos de Wolgust*), 1229; *Gustimarus*, 1229 (ср. PU I, 541; «Priester zu Wolgust»), см. Лоренц XI, 1, 78; Rudn. Pomor. Zach. 87; EOSON I, 173; ср. в Германии *Gosmir* : *Heyne Gosmir*, 1381, *Niccil Gosemir* (Schlimp. 22—23: **Gost/i/mir*); возможно, русск. **Гостимиръ*, восстанавливаемое на основании имени *Гостила* и местного названия в *Гостьмеричах* (Янин, Зализняк 272, № 2, № 492), и макед. **Гостимир*, личное имя, реконструируемое по сокращенному имени *Гостил* (Стамат. 60). — Ср. использование элемента *-gost(i)-* в связи с *-slav-*, *-mysl-* и т. п. — К первому члену ср. праслав. **gostiti*, **gostь*.

**Goti-mirъ* — Неясно. С некоторым вероятием, сугубо гипотетически может быть предложено для обсуждения на основании, главным образом, русск. имени *Готил* (Янин, Зализняк 272, № 550) и помор. *Gotemarus*, 1227, 1229, 1233 (правда, в PU I, 540 имя идентифицируется с *Kotimer*, 1220—1222). Rudn. Pomor. Zach. 85—86; согласно Schlimp. 24, из **Chotiměr*; ср. также *Gotzmer* (EOSON I, 42)? — Тот же первый элемент в помор. *Gocisław* : *Gozizslaus*, 1187; *Gotizlaus*, 1189. Рудницкий (Pomor. Zach. 86) сомневается в том, что *G-* могло бы скрывать *Ch-* (к *choteti*), и склонен думать об элементе **got-* : **gotovъ*, **gotoviti*. — В целом неясно.

**Grěši-mirъ* — помор. *Grěšimir* (MH 65). — Изолированный случай. — К первому члену имени ср. праслав. **grěšiti* 'грешить' (ср. *грешный мир*, *мир во грехе*, *мирской грех* и под.).

**Gudi-mirь* — вторичное переосмысление имени *Будимир*: русск. *Гудимир* (в былине).

**Xodi-mirъ* — с.-х. **Hodimir*, ср. *Hodimirić* (Maretić 120). — Изолированное имя. — Ср. *ходить в мир*, *ходить по миру*, *мирские ходки* и т. п. формульные сочетания, а также личные имена типа с.-х. *Hodivoj*, *Hodislav*, ср. также *Jezdimir* : *Hodimir*. — К первому члену ср. праслав. **xoditi*.

**Xorni-mira* — ср. болг. *Хранимира* (Илчев. Речн. 521). — См. **Xorni-mirъ*.

**Xorni-mirъ* — ср. с.-х. *Hranimir*, ср. *Hranimirić* (Maretić 120), болг. *Хранимир*, *Хранил* (Илчев. Речн. 521). — Пример, семантически близкий к

*Steržmirъ (*sterg- : *storž-), но предполагающий мотив охраны как воскормления, поддержки питанием. — Ср. *xorniti : *Xorna (авест. xvarəna-). См. *Xorni-mira.

*Xotě-mirъ — польск. Chociemir : Chotemirus; Hocemiri, 1204; Chocemiri, 1223; Chocemiro ⟨...⟩ Chocemirus, 1224; Chothemirj, 1228; Hocemiro, 1249 (Tasz. Najd. 96, 109; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. Chotemir, 1285, но и Chotemer, Chotemarus; Kozzemirus, 1315 (Лоренц XI, 1, 78—79: соотв. из *Chotě-mirъ, *Chotě-měrъ); Chotemirus (EOSON I, 42; 172; MH 43, 68); чеш. Chotěmír (Svoboda. Staroč. 76), словен. Chotemir (но и лат. Chetmarus, др.-в.-нем. Cheitmar, о племяннике Боруты, VIII в.). В старых немецких источниках отмечены как Chotěmir : Chotemir Dargaz (dominus), 1285, так и Chotěměr : Chotemar (dictus Dargaz), 1285, Chatemar de Dargatz, 1288 и др. (Schlimp. 24), ср. *Chtěmir, *Temir (Eichler 208) < *Xъtě-mirъ. Ср. польск. Chociesław, чеш. Chotěslav, Chotěbor, Chotěmysl, Chotěvoj. — К первому члену ср. праслав. *xotěti, *xъtěti. — См. также *Goti-mirъ.

*Xoti-mirъ — «дублетная» форма к *Xote-mirъ, как предполагается, вторичная по сравнению с последней, обязанная своим происхождением аналогии с типом *Vorti-mirъ (ПО 205): представлена чеш. Chotimir (Svoboda. Staroč. 76), укр., русск. Хотимирский, Хоцимирский, вероятно, помор. Chotim, Chotima, Chotimici и др. (EOSON I, 172); сюда же относится и Gotimerus (Schlimp. 24), если верна трактовка G- в анлауте как Ch-. Форму-источник в виде *Xotimirъ восстанавливают для имени известного «карантанийского» исторического деятеля VIII в. (ср. выше лат. Chetmarus, др.-в.-нем. Cheitmar, см. H. Birnbaum. Essays in Early Slavic Civilization. Munich, 1981, 70). — См. *Xotě-mirъ, *Xoto-mirъ.

*Xoto-mirъ — еще один вариант двучленного личного имени, первый член которого связан с *xotěti, а второй содержит элемент *mirъ. Эта, видимо, вторичная форма засвидетельствована именем мученика Хотомира (нач. IX в.), упоминаемого вместе с другим мучеником Любомиром в одной из служб IX в., посвященных гибели пленных византийцев в Болгарии, захваченных около Адрианополя во время преследования христиан ханом Крумом в 813 г. (см.: E. Follieri, I. Dujčev. Un' Acolutia inedita per i Martiri di Bulgaria // Byzantion, t. 33, 1963, 71—106), а также чеш. Chotomír (Svoboda. Staroč. 76). — См. *Xotě-mirъ, *Xoti-mirъ.

*Xrisi-mir(ъ) — ср. болг. Хрисимир (Илчев. Речн. 522: от имени Христо, со смысловой ориентацией на хрисим и мирен). — Новообразование.

*Xriso-mir(ъ) — ср. болг. Хрисомир (Илчев. Речн. 522). — Новообразование. — См. *Xrisi-mirъ.

*Xristi-mir(ъ) — ср. болг. Христимир (Илчев. Речн. 522), видоизменение *Xriso-mir(ъ).

**Xristo-mir(ъ)* — ср. болг. *Христомир* (Илчев. Речн. 523), видоизменение **Xriso-mir(ъ)*.

**Xvali-mirъ* — с.-х. *Hvalimir* (Φαλιμέρης, сын Краины, князь Тервунии) (Maretić 120), польск. *Chwalimir* : *Chfalimiri*, 1286; *Chwalimiro*, 1295 (Tasz. Najd. 96; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. *Falimirus*, 1268, *Chalimirus*, 1298, *Gualemirus*, 1294 (Лоренц XI, 1, 79). — Ср. чеш. *Chvalibor*, польск. *Chvaliborzyce*, *Falborz* (Onomastica II. z. 2. S. 264), с.-х. *Hvalislav*, польск. *Chwalisław*, *Chwalisława*, *Falisław*. — К первому члену ср. праслав. **xvaliti*.

**Xъtě-mirъ* — см. **Xotě-mirъ*, к **xъtěti*.

**Jaci-mirъ* — ср. *Яцимирский* и др. — эта реконструкция может отсылать к местоименному типу, хорошо представленному, в частности, в балтийских языках, ср. прусск. *Ja-gawde*, *Ja-gil*, *Ja-gundt*, *Jo-wart*, *Jo-wirde*, *Je-ttowte* и др. (Apr. ON, s. vv.), лит. *Jó-tautas*, *Jó-butas* и т. п., и, следовательно, к праслав. *jakъ* и далее к его вторичным адъективным формам с новой семантикой (см. **Jače-mirъ*, ср., кстати, широко распространенную фонетическую дублетность в польских именах типа *Jacyn* : *Jaczyn*, *Jacyna* : *Jaczyna*, *Jacysz* : *Jaczysz* и др. (Słown. starop. II, z. 2. S. 373 и др.). — Но возможно и иное направление в объяснении этой реконструкции — к **Jati-mirъ* (ср. **jati* : **jatiti*), см. ниже. В этом случае ср. параллели типа **Jezdi-mirъ*, с одной стороны, и **Kupi-mirъ* (с идеей соединения-сплочения, совокупного существования), с другой.

**Jače-mirъ* — восстанавливается по чеш. *Jačemír*, *Jačěmír*, ср. *Jačimír*, *Jěčimír* (Svoboda. Staroč. 81, 95), польск. *Jaczemir*: *Test(is)* ⟨...⟩ *Jachemirus*, 1240; *Jaczymirz*: *Nobilis Fredricus Iaczimirz*, 1424, *Yaczmirz* ⟨...⟩ *ipsius Yaczimirski*, 1447; *Jaczymirski*, 1418, 1437, 1447, 1492, 1498, 1584 и др., *Jaczymierski*, *Jaczemirski*, *Jaczmyrski*; *Jaczymirska*: *Elizabeth Yaczymyrzka*, 1478, *Iaczimirska*, 1485, и др. (Słown. starop. II, z. 2. S. 371—373). — Ср. **Jaci-mirъ* и параллелизм форм имен *Jač-* : *Jac-*. — К первому члену ср. польск. *Jaczewoj*. — Объясняется из сравнения со ст.-сл. ꙗчаи 'potior', с.-х. *jàчати* 'крепнуть', 'усиливаться' и т. п., **jačьjь* : **jače*, от **jakъ/jь/*, но нельзя исключать и возможных влияний со стороны **jat-i̯e-ti* : **jatiti* : **jati-* 'сплоченность' → 'крепость', 'сила'. — Ср. **Jači-mirъ*, **Jati-mirъ*.

**Jači-mirъ*, см. **Jače-mirъ*, **Jaci-mirъ*, **Jati-mirъ*.

**Jaro-mirъ* — с.-х. *Јаромир* (РСА VIII, 587), ст.-болг. *Яромир* (Илчев. Речн. 572); польск. *Jaromir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), ср. также *Jaromiar*, 1231, *Jeromier*, 1189 (II, 442—443; III, z. 3, 447), помор. *Jaromerus*, *Jaromerici*, *Jarmerus*, *Jarimerus*, *Jeromarus*, *Jaromiar* : *Jaromarus* (*laicus nobilis*), 1143; *Jaromarus* (*camerarius*), 1187; *Jarimarus*, 1189; *Germarus* (*princ. Ruyanorum*) 1187; *Jeromerus*, 1187; *Jeromarus* (*princ. Ruyan.*), 1193; *Jarmerus* (*Rojanorum pr.*), 1193—1198; *Jarimarus*, 1194; *Jaromerus*, 1209, 1216 и др. (Лоренц XI, 1, 80; Rudn. Pomor. Zach. 91; EOSON I, 53, 55, 56, 174; MH 56);

ср. также сокращ. *Jarom*; чеш. *Jaromír* (ср. чешского князя, сына Болеслава II, кон. X — нач. XI в., пражского епископа Яромира-Гебхарда, Яромира Моравского, Яромира, сына Болеслава III, XI в., и др.), *Jaromíř*, *Jarmír* (Svoboda. Staroč. 77); др.-луж. (?) *Jaromir* : *Jarmir* (*miles*), 1045 (Schlimp. 25), *Jaroměr*, ad a. 1168 *princeps Rugianorum vir nobilis Jaremarus* (у Гельмольда), *Jaromarus*, 1290, 1292 (Schlimp. 25), русск. *Яромиръ* (Янин, Зализняк 306: *Арамиръ*, № 548). — Элемент **jaro-* широко представлен и в других двучленных именах, ср. польск. *Jarogniew*, *Jarosław*, чеш. *Jarohněv*, *Jarolub*, *Jaroslav*, с.-х. *Jaroslav*, русск. *Ярославъ*, *Ярополкъ*. — К первому члену ср. праслав. **jarъ(jь)*, см. ЭССЯ 8, 176. Нельзя исключать связи имени *Ярила* именно с **Jaro-mirъ*.

Jaso-mirъ* (?) — это имя привлекло к себе внимание в последнее время; его источник — название одной из улиц в Вене — *Jasomirstraße*. Таково же (*Jasomir*) было прозвище герцога Генриха II Бабенбергера (умер в 1177 г.), объясняемое скорее всего «народно-этимологическим» образом из нем. *Ja so mir Gott helfe* (см. *F. Eheim*. Zur Geschichte der Beinamen der Babenberger // Unsere Heimat Jg. 26, 1955, № 10—12, 157; ср. также пример из «Fürstenbuch» Яна Эникеля, XIII в.: *dô sprach der herzoc Heinrîch,* | *der vogt dâ ûz Ôsterrîch:* | *«gerre, waer ez niht iuver spot,* | *ich tact ez joch sam mir got»*). Бирнбаум, специально исследовавший это имя в контексте ранней альпийской миграции славян [ср. Das österreichische Jasomirgott und das Problem der frühesten Ausbreitung der Alpenslaven (Urslaven) // Essays in Early Slavic Civilization. Munich, 1981, 66—81], предлагает видеть в *Jasomir* известное имя *Jaromir*, давшее **Jažomir* (ср. словенский ротацизм — *ž* > *r*, *tere* = *těže* и т. п.), но, если все-таки речь идет о *Jaso-*, то его этимология остается исследователю неясной (о значении *Jasomirgott* ср. также *K. Lechner*. Die Babenberger. Markgrafen und Herzoge von Österreich, 976—1246. Wien etc., 1976, особ. 170, 362). Попытку объяснения этого имени предпринял Б. Л. Огибенин (Le dieu *Jazomir* // Wiener slavistischer Almanach 4, 1979, 433—438), предполагающий в данном случае «инвертированный» иранизм — **miθrayaz-* > **yazomir-*. Если это так, то особенно важно участие в этом имени иранского Митры, связь его с сакральным термином жертвенного почитания (*yaz-*) и несомненная посредническая роль славянского элемента. В этом контексте восстанавливался бы и славянский иранизм **Jazo-mirъ*. — Еще один вариант объяснения — связь с праслав. **jasati*, ср. чеш. диал. *jasat'* 'драть, рвать одежду', др.-русск. **ꙗсало, поꙗсъ и т. п. (ЭССЯ 8, 181—182).

**Jati-mirъ* — см. **Jaci-mirъ*.

**Jezdi-mirъ* — с.-х. *Jezdimir*, ср. *Jezdimirović* (Maretić 120), словен. *Jazdimir*. — Ср. чеш. *Jězdoň* (Svoboda. Staroč. 77). — К семантике ср. **Xodi-mirъ*. — В отношении первого элемента ср. праслав. **jezditi* : **jazditi*.

Jьz-bra-mirъ* — ср. чеш. *Izbramír* (Svoboda. Staroč. 101). — Ср. *Izbraslav*, *Izbrahněv*. — К праслав. **jьz-* & **bra-* (bor-*).

**Kani-mirъ* — с.-х. *Kanimir*, польск *Kanimir* : *Cagnimirus*, 1198, ср. *na dzedzine kanimirowskey*, 1408 (Tasz. Najd. 104; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519); чеш. *Kanimír* (Svoboda. Staroč. 77, 81). — Ср. польск. *Kanmił* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 510). — К первому члену ср. праслав. **kaniti* : с.-х. *ка́нити(се)* 'намереваться', 'предлагать', 'приглашать', 'звать', словен. *kániti*, болг. *каня*; ст.-чеш. *kaniti sě*, *kaněti sě*; русск. диал. *ка́нить* 'пятнать', *кони́ть* 'бросать палку дальше всех' (в игре), см. ЭССЯ 9, 1983, 141—142.

**Kazi-mira* — с.-х. *Kazimira* (Maretić 120), польск. *Kazimira*. — См. **Kazi-mirъ*.

**Kazi-mirъ* — с.-х. *Kazimir* (Maretić 120), польск. *Kazimir*, *Kazimierz*: *Kazimirus*, *Kazimyr*, 1058; *Kazimiri*, *Kazimirus*, 1145; *Casimirus*, 1146; *Casimiro*, 1167; *Kazimirvs*, 1189; *Kazimiro*, 1198 и др.; *Kazemirus*, 1177; *Kazimir*, 1215; *Kazemiro*, 1292, но и *Kazmerus*, 1233; *Kazmirus*, 1280, но и *Kazimirz*, 1449 (Tasz. Najd. 104—105; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519); помор. *Kazimirus*, 1194 (Лоренц XI, 1, 80); *Kazimir* (*Kazymir XII*), *Kazemirus*, 1177, но и *Kazimierz* : *Kazimero*, 1171, *Kazemarus*, 1171, *Casemaro*, 1170, *Cazimerus*, 1170, *Kazimaro*, 1173 и т. д. (Rudn. Pomor. Zach. 91—93: наиболее редкая поморская форма этого имени — *Kazimir*, самая частая — *Kazimar/us/*), ср. *Kazimirus* (EOSON I, 49); *Kazimir* : *Kazimirus*, 1229, но и *Kazimĕr* : *Kazemarus* (*dux Pomeranorum*) ad a. 1164 (Гельмольд), *Casimerus*, 1168, *Cazimarus de Dimin*, 1171; *Kazemar* (*dux*), 1184, *Kazimar* (*dux Pomeraniae*), 1217, *Cazimar* (*dux Pomeraniae*), 1280 (Schlimp. 27); словинск. *Kazëmeř* (Sychta II, 151); чеш. *Kazimír* (уже с конца X в.). см. Svoboda. Staroč. 77 (ср. слвц. *kazimír* 'шалун', 'непоседа'); русск. *Казимиръ*, 1471, новгор. (Туп. 171; Гинк. 456) и *Казимѣр/ъ/* (в частности, оба варианта в былинах), ст.-укр. *Казимир(ъ)*, *Казимер*. — Соответствующие имена отмечены у Козьмы Пражского, Галла Анонима, в «Великопольской Хронике» и в других ранних текстах. — К первому члену ср. праслав. **kaziti* 'портить', 'искажать', 'уничтожать' (к семантике ср. **Mǫti-mirъ*). См. ЭССЯ 9, 170. — См. также *Kazi-mira*.

**Kloni-mirъ* — с.-х. *Klonimir* (Κλονίμηρος, сербский князь, сын Строимира, упоминаемый у Константина Багрянородного, ср. также Monum. VII, 376; Maretić 120). — Среди сербских князей раннего Средневековья ср. Часлава Клонимировича (927 — ок. 950). — Ср. *приклонити* (*к*) *миру* (фразеологизм). — К первому члену ср. праслав. **kloniti*, см. ЭССЯ 10, 66.

Koli-mirъ* — реконструируется под знаком вопроса по чеш. *Kolimír* (Svoboda. Staroč. 81). — Ср. **koliti* (ЭССЯ 10, 136—137): **kolěti* : **kolti*. Не исключена связь со «строительными» значениями (макед. *колити* 'забивать колья', др.-русск. **колити колъ 'ставить закол' и др., **kolьna xyša* (ЭССЯ 10, 168—169 и др.), подобно **Gordo-mirъ*.

Ko-mirъ (?) — источником этой реконструкции служит славянское имя, засвидетельствованное в раннесредневековом баварском источнике (см. *H. Birnbaum.* Slavisches Namengut aus dem frühmittelalterlichen Bayern: Das Salzburger Verbrüderungsbuch und das Placitum von Puchenau // Essays... 1981, 82—90, перепечатка). — Два альтернативных объяснения могли бы быть предложены в этом случае. При первом из них в начальном *Ko-* можно было бы видеть местоименный элемент, восходящий к и.-евр. **kuo-* (он может выступать в разных формах) и широко представленный в балтийском именослове (ср. прусск. *Ko-buse*, *Co-druno*, *Ko-gathe*, *Ko-lange* и др.; *Kay-buthe*, *Quey-dange*, *Quey-musle* и др.; лит. *Kai-gèla*, *Kei-butas*, прусск. *Ki-bar*, *Ky-but*, *Ky-munt*, лит. *Ky-bártas*, *Ký-tautas* и др.), а также в древнеиндийском (тип *Ku-netraka-* и под.). При принятии этого объяснения семантически наиболее близким к **Ko-mirъ* оказалось бы прусское имя *Quey-rams* (приблизительно — 'что за спокойный!' или 'где же покой!'), однако в славянском именослове этот тип не получил сколько-нибудь явного развития. При втором объяснении в **Ko-* можно видеть отражение того же элемента, что и в праслав. **kojiti* : с.-х. *kòjiti* 'выкармливать', 'выращивать', 'воспитывать', словен. *kojíti*; чеш. *kojiti*, в.-луж. *kojić* 'успокаивать', 'утихомиривать', ст.-польск. *koić* 'утихомиривать', 'смягчать', слвц. *kojit* 'успокаивать' и др. (см. ЭССЯ 10, 113), т. е. **ko(ji)* : **či-*; в этом случае **Ko(ji)-mirъ* — семантическая тавтология: в обоих членах — идея мира-покоя, успокоения, утихомирения (ср. чеш. *aby myer a pokoj učinil.* Gebauer II. 368), ср. *Tixo-mirъ*. К **Ko-* вместо **Koji-* ср. с.-х. *Momir* при праслав. **Moj(ь)-mirъ*.

**Koti-mirъ* (?) — гипотетически и весьма условно восстанавливается на основании помор. *Kocimierz*, *Kocimiar* : *Kotimarus*, 1173 (возможно, брат Мирограва), *Kotimerus*, 1220—1227 (в PU I, 540 *Kotimarus*/*Kotimerus* идентифицируется с *Gotemar*, без приведения каких-либо оснований). Рудницкий (Pomor. Zach., 93—94) полагает, что лучше имена на *Kot-* и на *Got-* разделять и рассматривать порознь, и сомневается, что за примерами с *K-*, *C-*, *G-*, *Ch-* в анлауте этих имен может крыться *Ch-*, отсылающее к трактовке *Kotimarus* и под. как **Xoti-mĕrъ* (иное мнение — Karaś. Onomastica II, z. 2, 264, 278). — Первый член остается, следовательно, неясным. Возникает вопрос о возможности связи с праслав. **kotiti* 'катить', 'перекатывать'; 'опрокидывать', 'валять', см. ЭССЯ 11, 205—206. — См. **Koto-mirъ*.

**Koto-mirъ* (?) — условно восстанавливается на основании топонима польск. *Kotomierz* (быдгощск. повет., см. Słown. Geogr. IV, 496): *de Cothomirze*, 1315 (Cod. dipl. Polon. 11. 205), *Conrado de Cotemirze*, 1345; *Kotemierza*, 1583; ср. также **Koti-mirъ*. Однако существует мнение, что в данном случае речь идет о **Xoto-mirъ* (: **xotěti*), см. Karaś. Onomastica II, z. 2, 264, 278: ср. мену *ch* : *k* — польск. *Charcice* при *Karczyce*, *Charwatynia* при *Karwatyno*,

Chorab при *Korab*, *chełznać* при *kiełznać* и др. (впрочем, не исключается и связь с польск. *kot*, ср. nom. propr. *Kotek*. Tasz. 105, хотя она не признается достаточно убедительной). — См. **Koti-mirъ*.

**Kraj(ь)-mirъ* — с.-х. *Krajimir*, ср. *Krajimirić* (Maretić 120), чеш. *Krajmír*, макед. **Крајмир*, **Краймер*, восстанавливаемые по топонимам (Стамат. 60). — К первому члену ср. праслав. **krajь*.

Krasi-mira — ср. болг. *Красимѝра, Красима*, ср. *Красимѝла* (Илчев. Речн. 276). — См. **Krasi-mirъ*.

**Krasi-mirъ* — с.-х. *Krasimir*, ср. *Krasimirić* (Maretić 121), это имя, в частности, носил хорватский князь, упоминаемый Константином Багрянородным, — Κρασημέρος, X в.; *Красимѝр*, ср. *Кра̀сим* (Илчев. Речн. 276); макед. **Красимер* восстанавливается по соответствующему топониму (Стамат. 60). — Ср. польск. *Krasa, Krasek, Krasika, Kraska* (Słown. starop. s. v.; Tasz. Najd. 105) и т. п. — К первому члену ср. праслав. **krasiti*.

Krasno-mirъ — ср. болг. *Красномир* (Илчев. Речн. 276). — К праслав. **krasnъ(jь)*.

Krěsi-mirъ* (Kresi-mirъ*) — с.-х. *Kresimir* (Maretić 121), ср. *Kresimîr* (RJA V, 524—525; упоминается в греко- и латиноязычных источниках, начиная с X в.; ср. *Krešimir*, с XVII в.). Одним из носителей этого имени был хорватский правитель Петр-Крешимир (*Krȇšimir*), 1058—1074. — Ср. польск. *Krzesisław* : *Crezislaus*, возможно, *Krzesław* : *Crezlaus*, 1222 и др. (Tasz. Najd. 106; Słown. starop. s. v.), из **Kre(si)-slavъ*. — К первому члену ср. праслав. **krěsiti*/**kresiti* 'вспыхивать', 'сиять'; 'распускать огонь', 'испускать искры' (ср. русск. диал. *краси́ть* 'высекать огонь'); 'воскрешать', 'оживлять' (ср. ст.-слав. **крѣсъ** 'солнцеворот', с.-х. *krȉjes* 'огонь накануне Ивана Купалы', словен. *krȇs* 'праздник Ивана Купалы', см. ЭССЯ 12, 139.

**Kromě-mirъ* (?) — условно восстанавливается на основании помор. *Crumemir* (EOSON I, 50, 92); ср. полаб. *Kromemiŕ*, топоним. — К первому члену ср. праслав. **kromě*. — Ср. имена типа **Kraj(ь)-mirъ*, **Blize-mirъ* и т. п. — К фразеологии ср. *кромешный мир* (об опричнине).

Kruše-mirъ* (Kruši-mirъ*) — гипотетическая, потенциальная реконструкция, основанная на совокупности косвенных данных. Местное название *Крушемирово* на одном конце цепи связано с греч. κοσμοφθόρος, калькой которого он выглядит, а на другом — с «мирской» фразеологией эпохи «крушения мира» (крестьянской общины), ср. нередкие обвинения «мира» в адрес тех, кто *крушит мир*, дробит мир и его достояние на части (ср. *мирские крохи*, **krъxa* : **krъsiti* : **krušiti*), т. е. делает то, что вызывает огорчение, растраву, *мирское сокрушение*. — К глаголу **krušiti* с семантикой, близкой к **lomiti* (: **Lomi-mirъ*), **rъvati* (: **Rъvi-mirъ*) и т. п. Известны имена этого корня, ср. польск. *Krusz*, 1374, 1408, 1456 и др., *Krusza*, 1432 и др., *Kruszak*, *Kruszek*,

Kruszk, Kruszko; *Kruszowski, Kruszewski* и др. (Słown. starop. III, z. I, 154—156), но двучленные конструкции образуют исключения, ср. *Kruszborski* и под.

**Kupi-mirъ* — реконструируется по названию деревни в опочинском повете (Słown. Geogr. IV, 886) польск. *Kupimerz* : *Kupymyrz*, XV в., *Cupymyrz, Kupymyerz*, XVI в., *Kupymyrz*, 1508; *Kupimierz*, 1577 (Karaś. Onomastica II, z. 2, 266). — Напрашивается предположение о связи с фразеологизмами типа *купить мир, мирской выкуп*, но, возможно, что эта связь принадлежит «поверхностному» уровню. Скорее это имя отсылает к **kupiti* 'собирать воедино', 'соединять', 'совокуплять в целое', ср. также ст.-слав. коупъ 'куча', 'соединение', с.-х. *ку̑па* 'куча', *ку̏п* 'съезд', 'собрание', польск. *kupa* 'куча', 'толпа', русск. *купа* и т. д., ст.-русск. *купь, купьно* 'вместе', 'сообща', 'всем миром' (ср. *купно /со/ всем миром*...). — К семантике ср. **Jati-mirъ* (: **Jaci-mirъ*).

Ladi-mirъ* — реконструируется прежде всего по славизмам в венгерской антропонимии и «владельческим» топонимам, ср. *Ladomér* (Хелимский. Слав. интердиалект Венгр. 65: **Ladiměrъ*), польск. **Ladomir*, реконструируемому по *Ładomirowic/z/* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), и фамилиям русск. *Ладимирский*, польск. *Ładimirowski*. — Не исключено и **Lado-mirъ*. — Ср. *ладить мир, ладить лады*; идея лада, слаживания и сама по себе отсылает к внутреннему основанию мира (*миром ладить*; *мир и лад!* вар. *мирком-ладком*), ср. альтернативу в новгородской берестяной грамоте № 549: *А б(ог)ъ за мѣздою, или ладивьсѧ* ⟨*-вѣсѧ*⟩, т. е. Бог (не постоит) за наградой, или поладим (уговоримся) между собой (Янин, Зализняк 20—22, 282). — К праслав. **laditi* : **ladъ* : **lada* с идеей договора-согласия (ср. СРНГ 16, 226 сл.). — Иногда, видимо, формы типа *Ладимир* объясняются из Владимир (Voldi-mirъ*).

**Lado-mirъ* — с.-х. *Ладомир*, ср. *Ладомер* (РСА XI, 166), русск. *Ладомир*, озеро в Псковск. губ., укр. *Ладомúр*, гидроним в басс. Тисы. См. ЭССЯ 14, 10. Заслуживает, может быть, внимания старое имя болг. *Алдо̀мир*, ныне исчезнувшее, ср. село *Алдомировци* (Илчев. Речн. 46); имя *Алдимир*, кажется, вариант *Алтимир* (из тюркск.). — Ср. «вторичное» *Ладомир* в одноименной поэме Хлебникова. — См. также **Ladi-mirъ*.

**Lixo-mirъ* — ср. с.-х. *Lihomir* при *Lihomil*, чеш. *Lichoľut* (Svoboda. Staroč. 95).

**Lomi-mirъ* — с вероятием восстанавливается на основании русск. *Ломир* (*Матвей Ломир*, остерский мещанин, 1552. Архив Юго-зап. России VII, 597; Туп. 231) как результат гаплологии, ср. *ломать мир*, **ломимир*, по аналогии с *ломиголова*, польск. *mirołomca*, ср. русск. *ломать руку* 'отказаться от согласия на брак дочери', *грех ломать* и т. п. СРНГ 17, 118—119. — В том же «отрицательном» семантическом поле; что и *Kazi-mirъ*, **Mǫti-mirъ* и т. п. — К первому члену ср. праслав. **lomiti*.

**Lǫko-mirъ* — польск. *Łękomir* : *Lancomirus*, 1241, *Lanchomirus*, 1271, *Petro Lancomir*, 1275 (Tasz. Najd. 109; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519); *Pasco*

Lankomyri filius, 1396; ср. также *Łęk* : *Lancus*; *Łęka* : *Lancha*, *Lanca*; сюда нужно отнести и польские топонимы «владельческого» типа — *Łukomiers*, деревня в велунском повете (Słown. Geogr. V, 819): *Lukomerz*, 1559; ср. *Łąkomirze*, ныне — *Lachmierowice*, деревня в иноврощлавском повете (V, 53) (Karaś. Onomastica I, z. 2, 267: от имени *Łękomir*). По топониму *Lukomir* (RJA VI, 213) восстанавливается личное имя с.-х. *Лукомиръ*, ср. др.-русск. *Лукомль*, 1179 (городище в Переяславской земле), укр. *Лукімля* (название реки и села), фамилия *Лукомский* и др., см. ЭССЯ 16, 145. — Ср. к первому члену праслав. **lǫka* с идеей искривления, отклонения, хитрости-коварства.

**L'ubi-mirъ* — с.-х. *Ljubimir*, ср. *Ljubimirić* (Maretić 121); ср. также болг. *Любомир* (уже в IX в.); чеш. *Lubomír*, *Libomír* (ср. имя Любомира, кон. XI в., у Козьмы Пражского); польск. *Lubomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519); помор. *Lubemarus* (*frater Nicloti*), 1163, в «Хронике» Гельмольда; *Lubemarus* (EOSON I, 55, 80, 101, 174; MH 97; Schlimp. 29); ср. русск. *Любим* (: **Любимир*), помор. *Luboma* (*Lubomici*. EOSON I, 174): к **L'ubo-mirъ*. См. ЭССЯ 15, 172, 177—178. — К первому члену ср. праслав. **l'ubiti*.

**L'ubo-mira* — ср. болг. *Любомѝра*, *Любомѝрка*, *Любѝма*, *Любѝмка* (Илчев. Речн. 310). — См. **L'ubo-mirъ*.

**L'ubo-mirъ* — с.-х. *Ljubomir* (Maretić 121), болг. *Любомир*, *Любомѝров*, *Любомѝрски* (Илчев. Речн. 310), имя *Любомир* отмечено уже в IX в. (мученик, захваченный в 813 г. ханом Крумом и пострадавший за веру); чеш. *Lubomír*, *Libomír* (ср. носителя этого имени у Козьмы Пражского, кон. XI в.), польск. *Lubomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), русск. *Любомирский* (Гинк. 446); см. ЭССЯ 15, 177—178. — Ср. праслав. **l'ubomirьnъ(jь)*: польск. *lubomirny*, чеш. *libomírný*, русск. *любомирно* (ЭССЯ 15, 178), см. Сл. р. яз. XI—XVII вв. 8, 334. См. **L'ubo-mira*, **L'ubi-mirъ*. К праслав. **l'ubiti* и др. — Ср. др.-в.-нем. *Leobmar*.

**L'udi-mirъ* — ср. чеш. *L'udimír* (Svoboda. Staroč. 78), польск. *Ludzimir*. — См. **L'udo-mirъ*.

**L'ud-mirъ* — ср. чеш. *L'udmír* (Svoboda. Staroč. 80). — См. **L'udi-mirъ*, **L'udo-mirъ*.

**L'udo-mirъ* — польск. *Ludomir*, *Ludzimir* : *Lodimirus*, 1177 (в этом примере допустимо думать и об имени *Włodzimir*) (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519); чеш. *L'udmír*, **L'udomír* (Svoboda. Staroč. 78); ср. русск. *Людимльскъ* (Гинк. 446), откуда — **Людимир*. — Этот же первый элемент встречается в «дублетных» женских именах — польск. *Ludomiła*, *Ludźmiła*, известных и в других слав. традициях. — К праслав. **l'udъ*.

**L'uto-mirъ* — польск. *Lutomir*, *Luthomironis*, 1292 (Tasz. Najd. 107; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. *Luttemarus* (EOSON I, 176), ср. *L'utomici* (EOSON I, 176), чеш. *L'utomír* (Svoboda. Staroč. 78); ср. словен. *Ljutemir* (Mik-

losich. Bild. 76). — Ср. к первому члену чеш. *Ľut(o)bor*, *Ľutohněv*, *Ľutohost*, *Ľutomil* и т. п. — К праслав. **ľutъ(jь)*. — Заслуживает внимания прусское личное имя *Luthymer*, 1274 (Trautmann. Altpr. PN 53, 145), среди целого ряда других заимствованных или калькированных имен с элементом *-mir/-mer*.

**Lьsti-mir* (?) — ср. Svoboda. Staroč. 78 (*Lstimír*) — по не вполне ясным мотивам. — Ср. **Lьsti-bor* : польск. *Lestek*, *Lestko*.

**Mal(o)-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Małomir* : *Malomiri*, 1297 (Tasz. Najd. 108; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519; ср. Onomastica II, z. 2, 176), ср. помор. *Malomerici* (EOSON I, 53), чеш. *Malomiřci* (ср. Svoboda. Staroč. 78: **Malomír*, **Malmír*), а также имени сына Омуртага (814—831) Маламира, принявшего вместе с одним из своих братьев христианство (831—836?); считается, что царь Борис был племянником Маламира или сыном Пресьяна (хотя высказывается мнение, что Маламир и Пресьян одно и то же лицо), ср. *Маломир* (Илчев. Речн. 317). — Ср. также польск. *Małobąd*, *Małogost*, *Małowid*, *Małostryj*, *Małostryk*. — Очевидно, образует антонимическую пару с **Boľe-mirъ*, **Vę t͡j e-mirъ*. — К первому члену ср. праслав. **malъ(jь)* : **malo*.

**Mano-mirъ* — польск. *Manomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519) — изолированный пример. — К праслав. **maniti*? — Существен учет прусского ономатетического славизма *Mane-mir*, *Mane-mer* (Allpr. PN 54, 145).

**Mesi-mirъ* (?) — условная реконструкция, исходящая из макед. **Меси-мер*, восстанавливаемого по соответствующему топониму (Стамат. 61). — Первый член к праслав. **mesiti* 'месить', 'смешивать', 'мешать'.

**Meti-mirъ* — восстанавливается на основании макед. *Метимир*, *Метимер* (Стамат. 61), местных названий, предполагающих соответствующие личные имена. — Возможно, от праслав. **mesti* : **metati* : *-*mětati* (ср. *отмѣтатися мира*, об отвержении мира и от мира), но нельзя исключать и связь с праслав. **mětiti* 'заметить' и т. п. (и в этом случае известны семантические параллели среди других *mir*-имен).

**Miri-slava* — с.-х. *Mirisava* (Maretić 123—124). — Ср. **Miro-slava*.

**Miri-slavъ* — с.-х. *Mirisav*, ср. *Mirislavljević* (Maretić 123—124), помор. *Merislawus*, 1218, *Merezlaf*, 1219 (Лоренц XI, 1, 100: из **Meri-slavъ*; Schlimp. 31). — Ср. прусский ономатетический славизм *Miri-slaw*, 1392, *Mer-slav* (Altpr. PN 60, 145). — Несравненно обширнее представлены продолжения **Miro-slavъ* (см.). — К праслав. **miriti*.

**Miro-darъ* — с.-х. *Mirodar* (Maretić 124). — Изолированный пример, ср., однако, **Da-mirъ*. — Ср. праслав. **darъ* (ко второму члену).

**Miro-gněvъ* — польск. *Mirogniew*: *Mirogneu* ⟨...⟩ *fili(us) Jarogneus* (!), 1218; *Mirognew*, 1386, 1388; *Mirogneu*, 1183; *Myrgnev*, 1175; *Mirogneus*, 1399 и др. (Słown. starop. III, z. 3, 521—522; Tasz. Najd. 169); помор. *Mirogneu*,

Mirogněv, Mirogněv (EOSON I, 48; MH 104); *Myrgnev*, 1174—1181, *Mirogneu* (*frater eius Monic*), 1181 и др. (Rudn. Pomor. Zach. 97). — Ср. «инвертированное» **Gněvo-mirъ*.

**Miro-godъ* — польск. *Mirogod*: *Frater olim Mirogodonis*, 1427 (Słown. starop. III, z. 3, 522). — Изолированный пример; ср., однако, «инвертированное» **Godo-mirъ*, **Godi-mirъ*.

**Miro-gojь* — с.-х. *Mirogoj* (Maretić 124), отмечено уже в латиноязычном тексте IX в., ср. также *Mirogoj*, 1513, как название холма над одним из загребских предместий. — Ср. «инвертированное» **Goj(ь)-mirъ*. — См. ЭССЯ 19, s. v.

Miro-gostjь(-gostъ) — условно восстанавливается по ст.-укр. *Мирогощъ* (2-я пол. XV в.), название села в Волынской земле (см. Словник старо-укр. мови XIV—XV, ст. 1, 595), см. ЭССЯ 19, s. v. — Отсюда — возможное **Miro-gostъ*, ср. фамилию *Гостомиров*.

**Miro-graudъ* — условно восстанавливается на основании помор. *Mirograw* : *Miregraui*, 1173; *Miregrauus*, 1173; *Mirograui*, 1219 (Rudn. Pomor. Zach. 97). Поскольку реестр PU I, 556 идентифицирует Мирогнева с Мирогравом, возникают дополнительные поводы к рефлексии. Лоренц XI, 1, 68, 72 допускает наличие имени *Mirogravъ*, но загадку второй части этого имени пытается решить с помощью таких примеров, как *Jerograff*, 1440, или женское имя *Slograva*, 1310 (Вост. Поморье). Рудницкий высказал предположение о семантической идентичности *-grav-* = *-gnev-* и допустил здесь следы прусского, ср. прусск. имена с элементом **graud-* (> помор. **grav-ьda* > *grawda*).

Miro-ľuba — ср. болг. *Миролю̀ба, Миролю̀бка, Миролю̀бова* (Илчев. Речн. 337). — См. **Miro-ľubъ*.

**Miro-ľubъ* — ср. болг. *Миролю̀б, Миролю̀бова* (Илчев. Речн. 337), чеш. *Mirolub* (так?! — ПО 71), русск. *Миролюбов, Миролюбский* и т. д., ср. *миролюбие, миролюбьный, миролю̀бьць, миролюбовный, миролюбительный, миролюбитель* (Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. IV, 540; Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 173) и фразеологизмы типа *Мир да любовь!*; *Мир да любовь всему голова* (Собр. Красноженовой, Красноярск. край) и т. п.; ср. *Мир все любят, а един другого губят* (Послов. и погов. Галицк. и Угорск. Руси, 1868, 69) и др. — Ср. «инвертированный вариант **Ľubo-mirъ*.

**Miro-myslъ* — с.-х. *Miromisal* (Maretić 124; *Miramuscle*. Acta croat. 383). — Ср. «инвертированные» формы помор. *Missilmir*, 1390 (Лоренц XI, 1, 81), *Mizlimer, Moyselmer, Moyzelmer, Moyzlemer, Myslimer* (EOSON I, 35, 55, 132, 148; MH 11, 50, 107, 108), ср. также *Myslimow* (EOSON I, 176; MH 108) → **Mysli-mirъ*; польск. *Myślimir*: *Mislimirus* (Tasz. Najd. 111), *Mislimir*, 1442, *Mislimirus*, ок. 1265, *Myslimiri*, ок. 1439 (Słown. starop. III, z. 3, 592) и др.; ср. прусск. *Myssilmir*, 1399 (Altpr. PN 62), из слав. — Ср. также польск. *Myślibor* и

под., *Smysław*, *-a* и очень значительное число личных имен со вторым членом *-mysł* (см. III, z. 3, 589); ср. «простое» имя *Mysł/Myśl* (III, z. 3, 589). — К праслав. **myslь* : **myslъ*.

**Miro-něgъ* — с.-х. *Mironjeg* (RJA VI, 748), *Mironig*, 1411 (Mažuranič I, 661); польск. *Mironieg* : *Mironeg*, 1395, *Mirogneum*, 1399, *Mironek*, 1396, 1408, *Mirogon*, 1424 (вм. *Mironeg*); *Mironegus*, 1233, *Myronegum*, 1288, *Mironiegow*, 1426 и др. (Słown. starop. III, z. 3, 522), ст.-чеш. *Mironěha* (Gebauer II, 369), русск. *Миронѣгъ*, новгор. посадник на рубеже XI—XII вв. (1-я Новгор. летоп. 70; Туп. 251; Гинк. 447) при *Милонѣгъ*. — Ср. «инвертированное» с.-х. *Njegomir*, ср. *Njegomirić* (Maretić 125), макед. **Негомир* (Стамат. 61); допускается реконструкция имени **Něgomir* и для старолужицкого ареала (Schlimp. 34), ср. *Нѣжил* (Янин, Зализняк 287, № 231), макед. *Нежил*. — Ср. польск. *Niegosław* и др. — К праслав. **něga* : **něžiti*.

**Miro-slava* — с.-х. *Mirosava* (Maretić 124), ст.-чеш. *Miroslava*, польск. *Mirosława* : *Myrozlaua*, 1222, *Meroslaua*, 1223; помор. *Mirosławа* : *Myroszlaua* (*domina terre Slavie post mortem domini mei Boguslai*), 1222; *Meroslaua* (*mater Barnymi*), 1223; *Mirozlaua*, 1224 (дочь Мествина I), *Miroslafa*, 1226, и т. д. (Лоренц XI, 1, 100; Rudn. Pomor. Zach. 97—98). — См. **Miro-slavъ*.

**Miro-slavъ* — с.-х. *Miroslav*, *Mirosav*, ср. *Miroslavljević*, *Miroslaljić* (Maretić 124), ср. Μιρόσθλαβος, имя хорватского князя у Константина Багрянородного; ср. это же имя у младшего брата Стефана Немани и др.; болг. *Мирослав*; польск. *Mirosław* : *Mirosław*, 1385, 1388, 1391 и др.; *Miroslaus*, 1411, *Mirozlaus*, 1202, *Miroslaus*, 1224; *Meroslaus*, XIII в., *Mireslaus*, 1425 (1322), *Mirislaus*, 1287 и др. (Tasz. Najd. 109—110; Słown. starop. III, z. 3, 523—524); помор. *Mirozlaus*, *Miroslavici*, *Meroslav* (EOSON I, 47, 53), *Merislawus*, 1218, *Merezlaf*, 1219 и др. (Лоренц XI, 1, 100); ср. *Mirzlaus* (castellanus), 1161, *Mirosclaus*, 1234; *Meroslav* : *Merozlaus*, 1261; *Mirezlauus* 1127—1128, *Mirozlaus*, 1228 (Rudn. Pomor. Zach. 97; Schlimp. 31, 32); ст.-чеш. *Miroslav*; русск. *Мирославъ*, 1126; 1135, новгор. посадник (1-я Новгор. летоп. 123, 127), посадник в Пскове, 1132 (1-я Новг. лет. 126), киевск. воевода, 1146 (Ипат. летоп. 231), посол из Киева, 1146 (Ипат. лет. 229), галицк. боярин, 1202 (Ипат. летоп. 481), участник заключения договора Смоленска с Ригою, 1284 и т. п. (Туп. 251; Гинк. 447); имя повторяется во многих официальных документах, но и в новгородских берестяных грамотах (см. Янин, Зализняк 284, № 334, 502, 603); ст.-укр. *Мирослав*, 1413 (Галич). — Нередки местные названия, восходящие к **Miro-slavъ* (Польша, Россия, Греция и др.). Ср. прусские славизмы *Miroslav*, 1323, *Mirislaw*, 1392, *Mirslow*, *Myrsslow*, 1396, *Meraslaw* (Altpr. PN 60, 145). — См. ЭССЯ 19, s. v. Ср. **Slavo-mirъ*. — См. также **Miro-slava*.

**Moj(ь)-mirъ* — с.-х. *Momir*, ср. *Momirović* (Maretić 124: вместо *Mojmir*); польск. *Mojmir* : *Moymir*, ок. 1265 (Tasz. Najd. 110; Słown. starop. III, z. 3, 545);

чеш. *Moje-mír* (ср. ранние княжеские имена — Моймир I, *818—846* гг., Моймир II, кон. IX — нач. X в., и др. Элемент *Moj-* достаточно част и в других именах, ср. с.-х. *Mojslav*, чеш. *Mojslav*, ст.-русск. *Моиславъ*, но он выступает и как второй член при отрицании — польск. *Niemoj*, чеш. *Nemoj* (ср. чеш. *Svojmír* и под.). — К первому члену ср. праслав. **mojь* 'мой' (1. Sg. Pron. poss.).

**Mǫdro-mirъ* — восстанавливается предположительно по топониму помор. *Mandromicze*, 1313 (в тухольск. повете, Зап. Пруссия, см. Лоренц XI, 1, 81; EOSON I, 18: вместо **Mandromirze* < **Mǫdromirъjь*). — К употреблению элемента *Mǫdr-* в поморской топонимике ср. EOSON I, 82, 102; MH 102). — К фразеологии ср. *мудрость мира сего, мира сего* 〈...〉 *прелестное мудрование* (Жит. Ант.); в связи с мудростью как средством умирения или преодоления всего, что миру-покою препятствует, ср.: *Тихостию, и кротостию, и увѣщательными и сладкими словесы, и всяческимъ мудрованиемъ утоляти гнѣвъ и ярость, аще удобно есть* (Никон. лет. IX, 214, 1159 г.), см. Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 295. — Ср. «инвертированное» *миромоудрьныи* (χοσμόφρων). Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. 4, 540; Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 173. — К праслав. **mǫdrъ(jь)*.

**Mǫti-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Mutimir* (Maretić 124), ср. таких ранних носителей этого имени, как *Mutimir*, Μουντιμήρος (у Константина Багрянородного), князь Сербии, сын Властимира (ок. 860—891) или *Muncimir*, правитель Хорватии, сын Трпимира (ок. 892—910); польск. *Męcimir* : *Mucimir*, 1237; *Manczimira*, 1423; *Manczimir*, 1425; *Maczemir*, 1433; *Mancimir*, 1440; *Mutimirus*, ок. 1265; *Mancimirum*, 1407; *Męcimirow* : *Manczymirowo*, *Manczymira*, 1442; *Mancimyrovego*, 1456 и др. (Tasz. Najd. 108; Słown. starop. III, z. 3, 441—442, 519); чеш. *Mutimír* (Svoboda. Staroč. 81); ср. славизм венг. *Mutmér* (Хелимский 65). — Ср. *мутить, возмущать мир, покой, спокойствие, тишину, сердце, ум* и под.; с.-х. *мутимир* 'возмутитель спокойствия'; ср. также к нарушению мира-спокойствия: *И мятяхуться акы в мутви, городи воставахуть, и не мило бяшеть тогда комуждо свое ближнее* (Ипат. лет. 645—646) и др.; ср. *миромятежникъ* (Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 173). — К праслав. **mǫtiti*.

**Mysli-mirъ* — восстанавливается по польск. *Myślimir*: *Mislimirus*, ок. 1265, 1278; *Myslimiri*, ок. 1439; *Myslimir*, 1442; ср. *Myślim* (Tasz. Najd. 109; Słown. starop. III, z. 3, 519, 592); помор. *Myslimir*: *Missilmir*, 1390 (Лоренц XI, 1, 81), ср. *Mizlimer* (EOSON I, 35); *Mizlimer*, *Moyzelmer*, *Moyzlemer*, *Moyselmer* (EOSON I, 35, 55, 132, 148; MH 11, 50, 107). — Ср. *миромысленный* (Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 173: *χοσμόφρων*), *мирские мысли* (*помыслы*). — Элемент **mysl-* встречается как в первом члене (редко, ср. польск. *Myślibor*, а также *Mizlebor*, 1269. Schlimp. 34), так и во втором (часто, ср. польск. *Bole-*, *Cieszy-*, *Dobro-*, *Drogo-*, *Niedo-*, *Nieza-*, Nino-, *Prze-*, *Siemie* (*i-*, *o-*), *Trzebie-* (*o-*), *Unie-*, *Zły-* в сочетании с *-mysł*). К первому члену ср. праслав. **myslь* : **mysliti*.

**Načę-mirъ* — восстанавливается по польск. *Naczęmir*: *Nacemir* (Tasz. Najd. 111; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), ср. *Naczęsz*: *Naces*; помор. *Naczęmir*, *Naczęmierz*, *Nacz(ę)miar*: *Nachimarus*, 1228, *Nacimer*, 1228, *Natzimer*, 1229, *Nachemirus*, 1228; *Nacimär*, *Nacimir*; *Nacimer*, *Nacemarus* (Лоренц XI, 1, 82; Rudn. Pomor. Zach. 99; EOSON I, 55, 184; MH 108). — Ср. польск. *Naczęsław*. — Фразеологизм **na-čęti* & **mirъ* реконструируется не только по имени **Načęmirъ*, но и по антонимическим речениям типа *докончати мир* (ср. *ходити мира дѣля, просити миру* — действия, предшествующие н а ч а л у мирных переговоров), *в мирѣ* (/*съ*/ *миромъ*) *скончатися* и др. — К праслав. **na-čęti*.

**Nad-mirъ* — восстанавливается по польск. *Nadmir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519; Kozier. 112), ср. реконструкцию чеш. **Nadmír* (Svoboda. Staroč. 81, 102). — К семантике ср. **Vyše-mirъ*, *надмирный*. — К праслав. **nad*(*ъ*).

**Na-mirъ* — восстанавливается по польск. *Namir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), чеш. *Namír* (Svoboda. Staroč. 81, 102), по аналогии чеш. *Nadhradka*, польск. *Nacław* (Slavia Occidentalis VIII, 293). — Первый элемент (ср. праслав. **na*/*-*/) широко употребителен в славянских двучленных именах, ср. польск. *Načęsław*, *Nagod*, *Nasił*, *Nawoj*, чеш. *Načehost*, *Načepluk*, *Načerad*; этот же тип представлен и в прусск. *Nadab*/*Nodab*/*Nodobe*, *Nodare*, *Napragaudo*, *Napirgaw* и т. п. (Altpr. PN s. v.). — Ср. прусск. славизмы — *Nameris*, *Nameirs*, 1319, *Nammir*, *Nammyr* и др. (Altpr. PN 65—66).

**Naši-mirъ* — ср. чеш. *Našimír* (Svoboda. Staroč. 95). — См. **Našo-mirъ*.

**Našo-mirъ* — ср. чеш. *Našomír* (Svoboda. Staroč. 95). — См. **Naši-mirъ*.

**Neda-mirъ* — восстанавливается по польск. *Niedamir*: *Nedamir*, 1275 (1105) (Tasz. Najd. 112; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. *Nedamir*, 1180, *Nedamir*, 1241 (рюгенск.), *Nedomir*, ок. 1400 (?); *Nidemar* (Лоренц XI, 1, 82; Rudn. Pomor. Zach. 100; EOSON I, 112), чеш. *Nedamír* (Svoboda. Staroč. 73, 51). — Ср., с одной стороны, чеш. *Da-mir*, а с другой, польск. *Nie-mir*, *Nie-znamir*, *Nie-zda*, *Nie-dabył*, *Nie-znawuj* и др. — К праслав. **ne-* и **da-* : **dati*.

**Nedo-mira* — восстанавливается условно по польск. *Niedomira* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — Ср. **Nedo-mirъ*. — Но возможно и искажение первоначального **Neda-mira*, см. **Neda-mirъ*.

**Nedo-mirъ* — гипотетическая и сугубо условная реконструкция по польск. *Niedomira*, а также, может быть, *Niedoma* : *Nedoma* (< **Nedo-mirъ*), ср. Tasz. Najd. 112; Słown. starop. s. v.; ср. также помор. *Nedomir* (?). — См. **Nedo-mira*. — Если предположение верно, то реконструируемое имя образовано по модели польск. *Niedo-mysł* (двучленные имена с *Do-*/*Da-* хорошо известны в балтийском именослове, ср. прусск. *Da-wille*, *Da-gil*/*Do-gel*, лит. *Da-kantas*, *Da-mantas*, *Da-*/*Do-vainis*, *Do-gėla* и т. п., причем *da-*/*do-* чаще всего объясняют из слав.). — К праслав. **ne-* и **do-*, но нельзя полностью исключать и связи с **dati*, ср. **Da-mirъ* и, значит, реконструкции **Ne-da-mirъ*.

Ne-mira — ср. др.-русск. *Немира, Немѣра* (Туп. 273). См. **Ne-mirъ*.

**Ne-mirъ* — восстанавливается по польск. *Niemir*: *Nemir*, 1136, *Nemirus*, 1145, *Nemironis, Nemiro*, 1238, *Nimiri*, 1253, ср. *Nemirzysz*: *Nemiris*, 1136 (Tasz. Najd. 112; Słown. Starop. s. v.; III, z. 3, 519), *Niemier*, чеш. *Nemír* (Svoboda. Staroč. 81), болг. *Немиров* (Илчев. Речн. 357), русск. *Немиръ* (много примеров с 1412 по 1598 г.), *Немира, Немѣра* (Туп. 273); *Немировский*. — См. **Ne-mira*. — К праслав. **ne-*.

**Nepo-mirъ* — ср. чеш. *Nepomír* (Svoboda. Staroč. 81, 102). — К праслав. **ne-*, **po-*,

**Nez-mirъ* — восстанавливается по польск. *Niezmir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). — Определенные сложности связаны с трактовкой элемента *z*: при естественном предположении о праслав. префиксе **sъ-* или **jьz-* обращает на себя внимание отсутствие следующей за префиксом глагольной основы, как это принято; ср. соотв. польск. *Z-dzie-sław* и *Z-ję-sław*, русск. *Из-я-славъ*. Можно допустить, что в данном случае или глагольная основа опущена («сокращенная» форма имени), или та же модель, в которой элементу *-mir* предшествует отрицание и предлог-префикс, что и в **Ne-do-mirъ*, **Ne-do-myslъ*. В последнем случае **Ne-z-mirъ* могло бы, например, трактоваться как тот, кто не извергнут из мира, не изгой [ср. *извергать из мира* — то же, что *отщетитъ от мира* и т. п., ср. также др.-русск. *изити изъ* (*отъ*) *мира сего*. Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. 4, 541; русск. диал. *измириться*. СРНГ 12, 1977, 146; Даль s. v.].

**Nezna-mirъ* — реконструируется по польск. *Nieznamir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). — Ср. **Zna-mirъ* (Onomastica II, 2, 272; ПО 223). — К праслав. **ne-* и **znati*.

**Nĕgo-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Njegomir*, ср. *Njegomirić* (Maretić 125); макед. **Негомир*, восстанавливаемое по соответствующему «сокращенному» имени *Нежил* (Стамат. 61), ср. русск. *Нѣжилъ* в берестяных грамотах при *Рознѣгъ, Стокнѣгъ*, там же (Янин, Зализняк 287, № 231; 295, № 119; 299, № 384), *Миронѣгъ* (Туп. 251, см. *Милонъгъ*); с.-х. *Prvonjeg*; форма **Nĕgomirъ* предполагается в «сокращенном» имени *Nĕgan* : *Nechan*, 1381 (Schlimp. 34) как один из вариантов объяснения. Чешский топоним *Nekmířъ* объясняют из имени **Nekmyr* < **Nĕg-mir* (Profous III, 196; Svoboda. Staroč. 82). — Ср. «инвертированное» **Miro-nĕgъ*. — К первому члену ср. праслав. **nĕgъ*, **nĕga* (: **nĕžiti*).

**Nĕt*(ъ)-*mirъ* — условно восстанавливается по чеш. *Nĕt-mír*, к чеш. *nítiti* 'разжигать', 'возбуждать'. — Ср. чеш. *Roz-nĕt*, польск. *Po-niat* (ПО 73 и др.). — К праслав. **nĕtiti*.

Ni-mirъ — ср. чеш. *Nimir* (Svoboda. Staroč. 81).

**Nosi-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Nosimir* (Maretić 125). — Ср. чеш. *Nosislav*. — Ср. «инвертированное» *мироносный* 'приносящий мир, спокойствие' и 'несущий в себе мир' (ср. *мироносный ковчег* Ноя), см. Сл. р. яз.

XI—XVII вв. 9, 174 (не смешивать со сходным словом, в первом члене которого название благовонного масла, используемого в церковных обрядах). Мотив ношения-держания мира имеет и более далекие и глубокие параллели. — К первому члену ср. праслав. *nositi.

*Novo-mirъ — ср. болг. *Новомир* (Илчев. Речн. 362, со ссылкой на русск. *Новомир*). — Новообразование.

Nud-mirъ — с.-х. *Nudmir* при чеш. *Nud(i)voj* (Svoboda. Staroč. 96). — К праслав. *nǫditi.

*Nut-mirъ — условная реконструкция, исходящая из чеш. *Nut(i)bor* и под. и прусск *Nawtemer*.

*Ob-lomi-mirъ (?) — условная реконструкция на основании с.-х. *Olomer* (Maretić, 125), словен. *Olomer*: к *olòmiti* 'обломать', с предполагаемой гаплологией, как и в ст.-русск. *Ломиръ*, см. *Lomi-mirъ. — Ср. *мироломецъ* 'нарушитель мирного договора' (*Przymierza gwalciciel. Примиреполомитель. Мироломецъ*. Лекс. полоно-словен. 251 об., 1670). Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 173; польск. *mirołomca, mirułomca*. — К праслав. *ob-lomiti — Ср., однако, Svoboda. Staroč. 96: с.-х. *Olodrag*, чеш. *Olgost (топоним *Vlhostice*, см. Mist. jm. Čech. s. v. 2. *Holětice*).

*Ogne-mirъ — Ср. болг. *Огнемир* (Илчев. Речн. 366). — Новообразование.

*Orsti-mirъ — восстанавливается на основании с.-х. *Rastimir*, ср. *Rastimirić*. — Ср. русск. *Ростиславъ*, польск. *Rościsław*, *Rościgniew*, чеш. *Rostislav* и др. — С идеей возрастания мира(-покоя). — К праслав. *orsti : *orstiti.

*Orz-mirъ — восстанавливается по с.-х. *Rozmir*, ср. *Rozmirović* (Maretić 127), чеш. *Rozmír* (Svoboda. Staroč. 102; ср. ст.-русск. *розмирье, мироразоритель* (Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 175) и др. — С идеей расторжения-нарушения мира-покоя. — К праслав. *orz-.

*Ostro-mirъ — восстанавливается по ст.-русск. *Остромиръ*, 1064, новгор. посадник. — Изолированное имя (ср., впрочем, поморск. *Ostrobod* : *Ostrobodo*, 1159, *Ostrobodus*. Лоренц XI, 1, 58; Rudn. Pomor. Zach. 102; EOSON I, 59, 185), польск. *Ostrzesz*: *Ostressonis*, 1292. Tasz. Najd. 113 и др.), хотя продолжения и.-евр. *ak'ro/*ok'ro- : праслав. *ostrъ используются в двучленных личных именах и других традициях (ср. Ἀκρο-δῆμος, Φάλ-ακρος и др.).

*Pače-mira — реконструируется по с.-х. *Pačemira* (Maretić 125; *Pacemira*. Monum. VII), словен. *Pačemira*, ср., впрочем, с.-х. *Pačemil*. — К первому члену ср. праслав. *pače, compar.

*Pako-mirъ — условно восстанавливается по чеш. *Pakoměřice* (Svoboda. Staroč. 82).

*Perd(i)-mirъ — восстанавливается на основании с.-х. *Predimir* (Maretić 125), польск. *Przedmir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), ср. помор. *Przedma /?/* (EOSON I, 175); помор. *Przedmir*: *Pritmir*, 1221 (PU I, 562: «Edler Rügier? oder

Meklenb.»). Лоренц XI, 1, 82; Rudn. Pomor. Zach. 105; чеш. *Prĕdmír* (Svoboda. Staroč. 81, 102). — Ср. польск. *Przed(o)slaw*, *Przedbor*, *Przedpełk* (*-połk*), *Przedwoj* и др. — К праслав. **perd(ъ)*.

**Per-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Przemir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). — Ср. польск. *Pzremil* : *Premil* (Tasz. Najd. 116; Słown starop. s. v.; III, z. 3, 510), а также *Premil*, 1495: *Prempelowicz*. *Primmelwicz* (Eichler 208); ср. лит. *per-mylėti* (LKZ VIII, 1970, 189).

**Perz(ъ)-mirъ* — ср. польск. *Przezmir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). — Ср. *Przezdziad*. — К **per-z(ъ)*.

**Petro-mirъ* — ср. болг. *Петромѝр* (Илчев. Речн. 392), но и *Петромѝл*, *Петромѝла*. — Позднее образование.

**Pleni-mirъ* — ср. болг. *Пленимѝр* (Илчев. Речн. 399), вар. *Планимѝр*.

**Ploxi-mirъ* (?) — ср. помор. *Plochimer(ic)*, *Plochimeris*, *Plochymierzic* (Rudn. Pomor. Zach. 103; Лоренц XI, 1, 82). — Ср.: *Мирися, сам не плошися* (Сб. послов. А. И. Богданова, 1741). — Ненадежно, в частности, из-за двусмысленности в трактовке *ch*.

**Po-mirъ* — ср. польск. *Pomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), чеш. *Pomír* (Svoboda. Staroč. 102). — Изолировано; ср., однако, прусский славизм *Po-myre*, *Po-mere* (Altpr. PN 78, 145). — Ср. польск. *Postęp*, *Po-morek* и т. д. — К праслав. **po-*.

**Pozdьno-mirъ* — восстанавливается условно на основании польск. *Poznomir* (Tasz. Najd. 115; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), ср. польск. *późno*, *-y* (праслав. **pozdъ*, *-ьnъ*); в этом случае антонимично к **Perd(i)-mirъ* и под. Такие имена, как польск. *Znamir*, *Nieznamir*, могли бы дать повод к реконструкции **Po-zna-mirъ*, однако надежных доказательств нет.

**Pǫti-mirъ* — предположительно реконструируется на основании русск., укр. *Путимль* (более известен вариант *Путивль*), откуда — **Путимир* (Гинк. 449). — Ср. чеш. *Putim* и др. (Svoboda. Staroč. 83). — Ср. *мирской путь* (*дорога*). — К праслав. **pǫtь*.

**Pravdo-mirъ* — ср. болг. *Правдомир* (Илчев. Речн. 405). — Новообразование.

**Priby-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Pribimir* (Maretić 126), польск. *Przybymir* : *Pribimir* (Tasz. Najd. 117; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), макед. **Прибимир*, восстанавливаемое по «сокращенному» имени *Прибил* (Стамат. 61), чеш. *Přibymír* (Svoboda. Staroč. 102). — Ср. польск. *Przybyczest*, *Przybygniew*, *Przybyrad*, *Przybysław*, *Przybywoj*, чеш. *Přibičest*, *Přibislav*, с.-х. *Pribislav*, *Pribihval* (ср. прусск. *Prey-buth* и др.). — К первому члену ср. праслав. **pri-byti*.

**Prosi-mirъ* — восстанавливается по польск. *Prosimir*: *Prosimirus*, *Prozimiri*, 1208, *Prozimirouich* (Tasz. Najd. 115; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), по-

мор. *Prozmer* (EOSON I, 117), чеш. *Prosimír* (Svoboda. Staroč. 81). — Ср. *просить мира*. — К первому члену ср. праслав. **prositi*.

**Prosti-mirъ* — ср. чеш. *Prostimír* (Svoboda. Staroč. 81, 96). — Ср. *просить прощения у мира, мирское прощение*.

**Puxo-mirъ* — ср. чеш. *Puchomeř* (Svoboda. Staroč. 96, со знаком вопроса). — К праслав. **puxъ*.

**Pusti-mirъ* — ср. чеш. *Pustimír*, морав. топоним *Pustiměř* (Svoboda. Staroč. 81, 96). — К праслав. **pustiti* 'отпускать', 'освобождать'. — Ср. *мир не (от-)пускает*.

**Radi-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. **Radimir* (Maretić 126), ср. *Radimirović*; чеш. *Radimír* (Svoboda. Staroč. 81, 83), русск. *Радим, Радимов, радимичи* отсылают, возможно, к **Radi-mirъ* (или **Radi-milъ* и под.: с.-х. *Radmil*, *Radomil* и т. п., но и польск. *Ciecierad*, *Dargorad*, *Domarad*, *Gościrad*, *Nierad*, *Sulirad*, *Więcerad*, *Wszerad* и др.). — К первому члену ср. праслав. **raditi*, **radъ*.

**Rado-mira* — ср. болг. *Радомира* (Илчев. Речн. 417: из **Радомер*).

**Rad(o)-mirъ* — ср. с.-х. *Radomír* (наряду с *Radimir*), болг. *Радомѝр*, *Радомѝрски* (Илчев. Речн. 417), макед **Радомир*, **Радомер* по соответствующему местному названию (Стамат. 60), польск. *Radomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), поморск. *Rademir*, 1189; *Redomyr*, 1409, *Rademarus*, *Radomarus*, *Redomer*, *Rodemer*, *Radomir*, *Radomeŕ*, ср. *Radom*, *Radoḿ*, *Rädom* (Лоренц XI, 1, 82; EOSON I, 35, 50, 55, 83, 173; MH 24, 125); чеш. *Radomír*, *Radmír* (Svoboda. Staroč. 81, 83); ср. ст.-луж. **Radom* : *Radmeritz*, в.-луж. *Radmeřcy* < **Radomirici* (*Radmericz*, 1345). Eichler 208, а также греч. Ἀρδαμέρι, местное название в округе Лангада, Македония (M. Vasmer. Slaven in Griechenland, 202, ср. ср.-греч. Ἀρδάγαστος, имя славянского вождя, упоминаемого в «Хронике» Феофана. Фасмер III, 429). — См. **Radi-mirъ*, с одной стороны, и **Rado-milъ*, **Rad-milъ*, с другой стороны. — К праслав. **raditi*, **radъ* (: **ord-l?l*).

**Rani-mirъ* — ср. польск. *Ranimir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519). — Изолированный пример. — Видимо, к праслав. **raniti*. — Праслав. имя **Pozdьno-mirъ* (если эта реконструкция верна) провоцирует, однако, и к предположению о возможности варианта, исходящего из праслав. **rano* (тем более, что известны индоевропейские имена с подобной семантикой).

**Rati-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Ratimir*, словен. *Ratimar*; польск. *Racimir*, *Racimierz*, *Racimiar* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 519), помор. *Racimir*: *Ratmirus*, 1229, *Ratimarus*, *Ratimirus* (PU I, 564); *Rätimär*, *Ratmir*, может быть *Ratim*, *Retim* (Лоренц XI, 1, 83; Rudn. Pomor. Zach. 113; EOSON I, 55, 69, 176; MH 126, 128), чеш. *Rat(i)mír* (Svoboda. Staroč. 81, 83), ст.-луж. *Rätiměr*: *Retimarus*, 1236 (Schlimp. 41); русск. *Ратьмиръ*, *Ратимиръ*, 1128, 1200 (*Ратьмиръ Нѣжатиничъ*, 1-я Новгор. летоп. 178, ср. *Ратимиръ*,

слуга Александра Невского); ср. также *Ратьмиря дуброва*, 1127, *Ратмиров* и др. (Морошкин 166; Туп. 335; Гинк. 458), ср. *Ратьмир* в берестяных грамотах (Янин, Зализняк № 334, 346). — Ср., с одной стороны, с.-х. *Ratimil*, а с другой, чеш. *Ratibor*, польск. *Racibor*, помор. *Racibor*, *Racisław*, русск. *Ратиборъ*, *Ратиславъ*. — К первому члену ср. праслав. **ratiti se* 'сражаться', 'бороться', 'биться'.

**Rato-mirъ* — ср., может быть, *Ратомский* и под. при **Rati-mirъ* (Miklosich. Bild. 161—162).

**Rędi-mirъ* — восстанавливается по польск. *Rzędzimir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — Ср. идею мира как порядка (*рядити мир*). — К первому члену ср. праслав. **rędíti*.

**?-mirъ* — ср. не вполне ясное чеш. *Rosmír* (Svoboda. Staroč. 81, 96). — *Rozmir?*

**Rus(ъ)-mirъ* — ср. с.-х. *Rusmir* как соответствие греч. Ξανθικλης (Miklosich. Bild. 25). — К **rusъ(jь)*.

**Rъvi-mirъ* — восстанавливается по польск. *Rwemir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — Ср. *рвать мир*, т. е. нарушить договор о мире, как вариант к *развергнути миръ* (Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 166).

**Sebě-mirъ* — ср. словен. *Sebemir*, ст.-луж. *Sebĕmir*: *Zebemir*, 864 (*servus*). Schlimp. 42; помор. *Sobiemir*: *Subemir*, 1180 (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 122; EOSON I, 64). — К праслав. **sebě*, отраженному (как и **sobě*) и в других двучленных именах, ср. с.-х. *Sebedrag*, *Sebetjeh*, чеш. *Sobĕhrd*, *Sobĕslav*, *Sobĕstoj*, *Sobitĕch*, польск. *Sobiesąd*, *Sobiesław*, *Sobieżyr*, помор. *Sobiebor*, *Sobiemysl* и др. — Ср. **Sobě-mirъ*.

**Seli-mira* — ср. болг. *Селимѝра*, *Селима*, *Селимка* (Илчев. Речн. 446). — См. **Seli-mirъ*.

Seli-mirъ* — ср. с.-х. *Selimir* (Maretić 127: 'in agro pax habens'), болг. *Селимѝр* (Илчев. Речн. 446). — К праслав. **selo* (sedlo*) : **seliti*.

**Seze-mirъ* (?) — условно реконструируется (при наличии неясных деталей) по чеш. *Sezimír* (Svoboda. Staroč. 81, 85), *Sezema*, помор., полаб. *Sezema*, *Sezemov* (EOSON I, 176; MH 39), польск. *Zesema* (AfslPh. X, 373), *Seczema* (Slavia Occidentalis VIII, 358; Tasz. Najd. 138), чеш. *Sezama*, *Sezima*, *Sazema*, *Sazima*, русск. *Сеземов*, *Сиземов*, фамилия. — Ср. чеш. *Sezamil* (Svoboda. Staroč. 79). — Согласно Шмилауэру (Osídlení Čech 37—38), эти имена из апеллятива типа *sezemici* 'живущие в этой земле', но русск. *Сеземиров*, как и чеш. *Sezimir*, не позволяют полностью исключать синтагму типа **sь(jь)* & **zem'a* & **mirъ*, о мире-спокойствии этой земли, подвергшуюся гаплологии. — Болг. *Семѝр* из **Всемир* (Илчев. Речн. 446).

**Semi-mirъ* — условная реконструкция по русской фамилии *Семимиров*, первый член которой отсылает не к семи (мирам), а скорее к семье, к жене, к

домашним и т. п. (праслав. **sěmь*, **sěmьja*) — тем более, что этот элемент хорошо известен в славянской ономатетической традиции, ср. Svoboda. Staroč. 85: **Sěmibor*, **Sěmidrah*, **Sěmirad*, **Sěmislav*, **Sěmitych*, **Sěmižizn* и др., а также польск. *Siemowit* (или *Ziemowit*?), с.-х. *Semivit*, словен. *Semigneu* (и *Zemigneu*, *Semimysl*, польск. *Siemimysł*, словен. *Semigoj* и др.).

**Sěto-mirъ* — условно реконструируется по русск. *Сѣтомль* (Гинк. 446), ср. польск. *Sieciech* : *Secech*, 1212, *Seceh*, 1224, *Ceteus*, 1228, *Seteo*, 1260, ср. *Sieciesław* и др. (Tasz. Najd. 120; Słown. starop. s. v.); ср. прусск. *Boy-sithe*, *Poy-site* (Altpr. PN, s. v.). — К праслав. **sětiti* : **sěta* 'скорбь', 'печаль' (ср. лит. *saitas*, от *saiti* и под.). Фасмер III, 614 и др.

**Si-mirъ* (?) — условно восстанавливается по неясному чеш. *Simír* (Svoboda. Staroč. 81). — Ср. чеш. *Semil* (Svoboda. Staroč. 79). — Возможно, в первом члене — местоименный элемент, ср. **Seze-mirъ*.

**Skoro-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Skoromir* (Maretić 127), ср. чеш. *Skor(o)mir* (Svoboda. Staroč. 81, 85), болг. *Скоромир* (Илчев. Речн. 453). — Ср. чеш. *Skorovoj*, с.-х. *Skorovoj*, *Skorosav*. — К праслав. **skorь(jь)* : **skoro*.

**Skъrbi-mirъ* — восстанавливается по польск. *Skarbimir*: *Scarbimirus*, *Scarbimir*, *Skarbimir*, *Scarbimiro*, *Scarbirus* (!) *filius Scarbimiri*, 1224; *Scarbimirum*, 1262, *Scarbimirio*, 1273, *Skarbimiro*, 1292; *Scarbimiric*, 1224 (Tasz. Najd. 122; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520); помор. *Skarbimiar*: *Skarbimar*, *Scarbimariz*, 1215; *Scarbimeriz*; *Scarbimirus*, *Scarbimiri*, 1224; *Skarbimierz* (Лоренц XI, 1, 83; Rudn. Pomor. Zach. 120; EOSON I, 70, 131; MH 139), ср. ст.-луж. *Skarbiměric*: *Scarbimeriz*, 1215 (Schlimp. 43); чеш. *Skrbimír* (Svoboda. Staroč. 81), это имя носил известный исторический деятель XII в. Скрбимир, упоминаемый Козьмой Пражским; оно не раз встречается и в «Хронике» Галла Анонима. — К праслав. **skъrběti* : **skъrbь*.

**Sla-mirъ* (?) — ср. не вполне ясно чеш. *Slamír* (Svoboda. Staroč. 81): скорее всего из **Sla(v)-mirъ*. — См. **Slavi-mirъ*, **Slavo-mirъ*.

**Slavi-mirъ* — восстанавливается по чеш. *Slavimir* (Svoboda. Staroč. 81, 86). — См. **Slavo-mirъ*. — К праслав. **slaviti* (: **slava*).

**Slavo-mira* — ср. польск. *Sławomira* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — См. **Slavo-mirъ*.

**Slavo-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Slavomir* (Maretić 128), болг. *Славомѝр*, *Славомѝров* (Илчев. Речн. 454); польск. *Sławomir*: *Zlauomir*, 1155, *Slauomir*, 1224, *Slauomuri* (!), 1248, *Slauomirus* ⟨...⟩ *Slaumir*(!), 1266 (Tasz. Najd. 122; Słown. Starop. s. v.; III, z. 3, 520); ср. *Slabomierz* или *Sławomierz*, деревня в вонгровецком повете (Słown. Geogr. X, 770): *Slavomirze*, 1339; *Szlabomierz*, 1577 (Karaś. Onomastica II, 2, 269); помор. **Sławomir*: *Slaumer*, 1194; *Slaomirus*, 1194, *Zlaumarus*, 1214; *Slaumer*, *Slavomer* (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 121—122; EOSON I, 55; MH 140; обращает на

себя внимание высокий статус носителя этого имени — «rex», «ducissa», «Edler Pommer» и под.), ст.-луж. *Slavomir*: *Scalaomir*, 819 (*Abodritorum rex*), в «Анналах» Эйнхарда; *Zlaumer l[aicus] de Moglin*, ок. 1250; ср. также *Slavomir*: *Zlamerize*, 1159/1170, позже — *Schlammeritz* < **Slavomirici* (Schlimp. 44; Eichler 208); чеш. *Slavomir* (ср. носителей этого имени уже в IX в. — священник Славомир, известный деятель раннечешской истории). — Ср. «инвертированное» **Miro-slavъ*. — К праслав. **slava* : **sluti* : **slyti*.

**Sъ-mirъ* (?) — ср. чеш. *Smír* (Svoboda. Staroč. 81, 103). — Ср. чеш. *Smil*; болг. *Смил* (Илчев. Речн. 456: здесь это имя объясняется из названия цветка). — Не вполне ясно. — К праслав. **sъ-miriti (sę)* : **sъ-mirъnъ* (из **sъ-merъnъ*).

**Sobě-mirъ* — восстанавливается по польск. *Sobiemir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520); помор. *Sobiemir* : *Subemir*, 1180 (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 122; EOSON I, 64). Ср. польск. *Sobiesąd*, *Sobiesław*, чеш. *Soběslav*, *Soběhrd* и др. — См. **Sebě-mirъ*. — К праслав. **sobě*.

**Solь-mirъ* (?) — сугубо гипотетически восстанавливается по род. п. ед. ч. (*ѿ Солмира* (личн. имя) в берестяной грамоте Ст. Р. 7 (Янин, Зализняк 298: *Сольмиръ* с не вполне ясным фонемным составом имени). — Может быть, к **Suli-mir*? — «Естественное» (ближайшее) объяснение («соль мира», ср. τὸ ἅλας τῆς γῆς. Матф. 5.13) из-за уникальности примера не может быть подтверждено, как, впрочем, кажется, и опровергнуто. — Неясно. — Не может ли путь к объяснению лежать в той роли, которую играет соль в ссоре, в розмирье (ср.: *просыпать соль — к ссоре*; *подавая соль — не смейся, не то поссоришься* и др. Даль. Послов.), с одной стороны, и, с другой, в «космологическом» значении соли (ср.: *В земле родился, в огне крестился, на воду пал — весь пропал*. Даль. Послов.) и ее функции в некоторых земледельческих обрядах, связанных с идеей возрастающего плодородия (та «мирская» соль, о которой, собственно, и говорится метафорически в приведенной выше евангельской цитате)?

**Sǫdi-mira* — ср. с.-х. *Sudimira*, топоним. — Ср. **Sǫdi-mirъ*.

**Sǫdi-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Sedzimir* : *Sandzemiri*, 1295 (Tasz. Najd. 120; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520); помор. *Sandzemirus*, *Santzemer*, *Sadzemer* (EOSON I, 48; MH 135); чеш. *Sudimír*; русск. *Судимиръ*, 1147 (1-я Новг. лет. 65, 67, 74, 270, 273, 285, ср. Гинк. 458), *Судимирский*, см. *Судомиръ*. — Ср. польск. *Sędzisław*, *Sędziwoj*, чеш. *Sudislav*, *Sudivoj*, русск. *Судиславъ*. — См. **Sǫdo-slavъ*. — К первому члену ср. **sǫditi* : **sǫdъ*.

**Sǫdo-mirъ* — ср. др.-русск. *Судомиръ*, 1021 (ср. *Судомиръ*, река), польск. *Sędomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), *Sądomierz* : *Leczko Sandomirian* ⟨…⟩ *cum suis pertinentiis accepit* («Annales siles.» 1194); название города *Sandimierz* — образованное на *jь* («владельческое») от *Sędomir* (написание с *an* от-

ражает традицию средневековых документов); чеш. *Sudomír* (Svoboda. Staroč. 81, 87). — Ср. *мирской суд*, *судить миром* и под. См. **Sǫdi-mirъ*. — К праслав. **sǫditi* : **sǫdъ*.

**Sǫ-mirъ* — ср. чеш. **Súmír* (Svoboda. Staroč. 103: из **sǫ-*), см. **S(ъ)-mirъ*.

**Spasi-mirъ* — ср. болг. *Спасимир* (Илчев. Речн. 460), ср. выше о **sъpasti* & **mirъ*.

**Spyti-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Spycimir* : *Spitimiri*, 1278, *Spicimiri*, 1291 (Tasz. Najd. 123; Słown starop. s. v.; III, z. 3, 520), *Spyćimier*, чеш. *Spytimír* (Svoboda. Staroč. 81, 86), носитель этого имени (X в.) отмечен уже в «Хронике» Козьмы Пражского; ср. форму *Spoitimar*, отмеченную уже в IX в.: *Qui Dei audiutorio freti duces quinque quorum ista sunt nomina: Zuentislan*, ⟨...⟩ *Spoitimar* ⟨...⟩ (Annales Fuldenses 76); к элементу *Spyti-* в личных именах ср. Miklosich. Slav. O.-PN 99. — Ср. чеш. *Spitibor*, польск. *Spycigniew*, а также «простые» имена типа польск. *Spycisz*, чеш. *Spita*, *Spitata*, ср.-луж. *Spytiš*: *Sputisus* (*miles*), 1071. — К первому члену ср. праслав. **spyti* 'напрасно'.

**Sta-mirъ* — ср. чеш. *Stamír* (Svoboda. Staroč. 81, 86; *Staměřice*), польск. *Stamirowice*; словен. *Stamir*, макед. **Стамир*, восстанавливаемое по местному названию *Стамир*, *Стамер* (Стамат. 61). — Ср. **Stani-mirъ*, **Stojь-mirъ*. — К праслав. **stati*.

**Stani-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Stanimir*, ср. *Stanimirić*, *Stanimirović* (Maretić 128), болг. *Станимѝр*, *Станимѝров* (Илчев. Речн. 463), ср. *Станимер*, *Станил*, макед. **Станимир*, **Станимер*, реконструируемые по данным топонимии (Стамат. 61), польск. *Stanimir* : *Stanimirus*, 1224, 1244 (Tasz. Najd. 123; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520); чеш. *Stanimír* (Svoboda. Staroč. 81, 86); русск. *Станимиръ*, 1217, *Станимирович Костянтин Ильин*, 1311 (1-я Новгор. летоп. 312), *Станимир Дернович*, новгор. (Там же 57, 258), *Станимир Иванович*, псковит. (Там же, 35, 224) (Туп. 760; Гинк. 458), *Станимиръ* Твер. (Янин, Зализняк 299); сокращенное имя *Станила* (берестяная грамота № 237), как и макед. *Станил* (Стамат. 62), также, видимо, отсылает к полной форме *Станимир*; ср. также с.-х. *Stan*, *Stanj*, болг. *Стан*, *Стана*, чеш. *Stan*, *Staněk*, н.-луж. *Stan*, *Stanik*, *Stańk(o)*, русск. *Станко* и др. (ср. Schlimp. 45: *Stanke*, 1381, *Stane*, 1381, и др.) и двучленные имена типа с.-х. *Stanivuk*, *Stanislav*, чеш. *Stanislav*, польск. *Stanisław*, русск. *Станислав* и др. — Ср. **Sta-mirъ*, **Stojь-mirъ*. — К фразеологии ср. *стать всем миром*, *мир столбом стоит* и др. — К праслав. **stati*.

**Steno-mirъ* — ср. болг. *Стеномѝр* (Илчев. Речн. 465: связь с именем Стоян, «вымышленное»).

Sterži-mirъ* (Sterg'i-*) — восстанавливается на основании с.-х. *Strežimir* (Maretić 128), болг. *Стрезѝмѝра* (Илчев. Речн. 468); макед. **Стрезимир*

(Стамат. 61: по топониму), польск. *Strzeżymir* : *Sthrezemirus*, 1295 (Tasz. Najd. 124; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), помор. *Sthrezemirus*, 1295 (Лоренц XI, 1, 84), чеш. *Střězimír* (Svoboda. Staroč. 81, 87). — Тот же первый элемент представлен в чеш. *Střězivoj*, *Střězislav*, польск. *Strzeżysław*, ср. польск. *Strzesz*(*ek*), чеш. *Střežena*, ср. *Strež* : *Streso*, 1229 (Schlimp. 46), с.-х. *Strezo*. — Ср. **Storži-mirъ*. — К праслав. **stergti* : **steržti* (: **storgti*).

**Stixo-mirъ* — ср. болг. *Стихомир* (Илчев. Речн. 466: из *Тихомир*).

**Stoji-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Stojimir*, ср. *Stojimirović* (Maretić 128), болг. *Стоймир* (Илчев. Речн. 466: из *Стоимер*, ср. *Стоимир*); польск. *Sto*(*j*)*mir*, *Stomir*, 1177 (Tasz. Najd. 124; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), чеш. *Stojmír*, *Stomír* (Svoboda. Staroč. 81, 86), макед. **Стојмир*, ср. топо- и гидронимические *Стојмир*, *Стојмирская Вода*, *Стојмирница* (Стамат. 61). — Ср. с.-х. *Stojislava*, чеш. *Stojslav*, *Stojhněv*, польск. *Stoigniew*, *Stoisław*, ст.-луж. *Stojgněv*: *Stoineff*, 945, *Stoingneus*, 955, *Zstoignevus*, 1244 (Schlimp. 46). — Ср. **Sta-mirъ*, **Stani-mirъ*. — К первому члену ср. праслав. **stojati*.

**Storni-mirъ* — ср. словен. *Stranimir*, *Stranamer* — при польск. *Stranisława*. — К праслав. **storniti*.

Storži-mirъ* (Storg'i-*) — условная реконструкция по с.-х. *Stražimir* (Maretić 128) и др.-чеш. *Strazemír* (это имя, в частности, носил один из руководителей заговора против Собеслава I, 1-я пол. XII в.). — Ср. **Sterži-mirъ*. — К праслав. **storgti* : **storžiti*.

**Strado-mirъ* — возможная реконструкция по местным названиям типа польск. *Stradomka*, река неподалеку от Ченстохова, *Stradom* и др. (ср. Rudnicki // Slavia Occidentalis 15, 1936, 59). — Видимо, к праслав. **stradati* (иначе Рудницкий — Ibid. 5, 1926, 470; 15, 1936, 59: к **sred*(*h*)-, из **ser-* 'течь').

**Straxo-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Strachomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520, ср. также *Strach*, *Strachota*, *Strasz*, *Straszech*), русск. *Страхомиров*. — См. **Straši-mirъ*. — К первому члену ср. праслав. **straxъ*.

**Straše-mirъ* — ср. болг. *Страшемѝр* (Илчев. Речн. 468). — См. **Straši-mirъ*.

**Straši-mira* — ср. болг. *Страшимѝра* (Илчев. Речн. 468), *Страшил*. — См. **Straši-mirъ*.

**Straši-mirъ* — восстанавливается по болг. *Страшимир*, *Страшимиров*. — Ср. **Straxo-mirъ*. — К праслав. **strašiti*.

**Strogo-mirъ* — реконструируется условно по изолированному польск. *Strogomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — К праслав. **strogъ*(*jь*).

**Stroji-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Strojimir* (ср. Στροΐμηρος, сербский князь, сын Властимира, кон. IX—X вв., упоминаемый Константином Багрянородным; ср. также Monum, VII), болг. *Строймир* (Илчев.

Речн. 469). — Ср. идею мироздания, мирозиждительности, «миростроительства». Ср. с.-х. *Strojislav*, *Strojiman*, польск. *Strosław* (< **Stroisław*), *Stroj*: *Ztroy*, 1275 (Tasz. Najd. 124). — К первому члену ср. праслав. **strojiii*.

**Suli-mirъ* — восстанавливается по польск. *Sulimir*: *Svlimiro*, 1209 (Tasz. Najd. 125; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), помор. *Sulimir*, *Sulimer*, *Sulimar*, *Sulimiar*: *Zullemari*, 1173, *Suillimari*, 1173 (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 124; EOSON I, 55; MH 147), ср. *Sulim* (EOSON I, 147), ср. также *Suleš*: *Zoles marscalcus*, 1282; *Suliš*: *Zuliso*, 1031 и др. (Schlimp. 46—47); польск. *Sulimirski* (> русск. *Сулимирский*); ср. лужицкое местное название *Sulimirojce* (Muka Słown. III, 176). — Тот же первый элемент в чеш. *Sulivoj*, *Sulislav*, польск. *Sulisław*, *Sulirad*, *Sulibrat*, *Sulidziad*, *Sulislryj*, ст.-луж. *Sulislav* (*Zulislaus*, 1071 и др. — К праслав. **sulьjь* : **sulějь* (: **suliti*, **sulěti*).

**Světlo-mira* — ср. болг. *Светломѝра*. — См. **Světlo-mirъ*.

**Světlo-mirъ* — ср. болг. *Светломѝр*, *Светломѝров* (Илчев. Речн. 442). — Позднее образование. — К **světlъ(jь)*.

**Svęti-mirъ* — ср. польск. *Święcimir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520); чеш. *Svatimír* (Svoboda. Staroč. 81, 86). — Ср. чеш. *Svatislava* (Monum. Germ. XI, 80). — См. **Svęto-mirъ*. — К праслав. **svętiti*.

**Svęto-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Svetomir* болг. *Светомѝр* (Илчев. Речн. 442: «сравнительно недавнее»), польск. *Świętomir*: *Svantomyr*, 1294, *Suentomiro*, 1294, *Swanthomiro*, 1298, *Suantemir*, 1260 (Tasz. Najd. 126; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), словен. *Svetomir*, чеш. *Svatomir* (Svoboda. Staroč. 81, 88), ср. *Světomir* : *Zuetmariz*, 1251 (Eichler, 208: к **Svętomir*); русск. *Святомиров*, *Святомирский*. Ср. *святой мир*. — К первому элементу ср. русск. *Святослав*, *Святополк*, *Святогор*, польск. *Świętopełk*, *-połk*, *Świętosław*, помор. *Świętobor*, *Świętopołk*, *Świętowit*, чеш. *Svatobor*, *Svatopluk*, *Svatoslav*, *Svatovít*, с.-х. *Svetoslav*. — См. также **Svęti-mirъ*. — К первому члену ср. праслав. **svętъ(jь)*.

Svoj(ь)-mirъ* — условно восстанавливается по чеш. *Svojmír*; ср. также полаб. *Svemirov*, помор. *Svemirove*, 1209, *Svemirovo*, 1224 и др. (Лоренц XI, 1, 84); см. Svoboda. Staroč. 81, 88 (к **svoj-*/sve-*). — По той же модели — чеш. *Svojboh*, *Svojslav* (этот же тип двучленных личных имен представлен в прусск. *Swaydarx*, *Swaygaude*, *Swaygede*, *Swayman*, *Swaymuzil*, *Swayprot*; *Besswaye*, *Per-sways*, *Tule-sway*. Altpr. PN s. v.), ср. ПО 103. — Ср. также **Moj(ь)-mirъ*. — К праслав. **svojь*.

**Sъborni-mirъ* — ср. чеш. *Zbranimír* (Svoboda. Staroč. 81). — К праслав. **sъ-borniti* (не исключен и вариант с префиксом **jьz-*).

**Sъbra-mirъ* — восстанавливается по польск. *Zbramir* — *Zbramirus*, 1210 (Tasz. Najd. 133; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), чеш. *Zbramír* (Svoboda. Staroč. 81). — По модели польск. *Zdamir*, *Zdzi(e)mir* и под. — Ср. *Zbrani-*

mir. — К праслав. **borti* : **brati*; префикс в принципе объясним как из **sъ-*, так и из **jьz-*.

**Sъde-mirъ* — ср. с.-х. *Zdemir* (Maretić 134: *Sedemir*. Monum. VII), польск. *Zdzimir* : *Sgimir*, 1178, *Zdimir*, *Sdimir*, 1204 (Tasz. 134; Słown. Starop. s. v.; III, z. 3, 520), чеш. *Sdĕmír* (Svoboda. Staroč. 81, 84), ср. *Sdĕmil*. — Ср. *Zdĕslav*, *Sdĕslav* : *Stezlaus*, 1329 (Schlimp. 54), польск. *Zdziesław*, *Zdziesława*, чеш. *Zdĕrad* (ср. топоним *Zdĕmyšl*: *Stemmeißl*). — Ср. ст.-русск. ц.-сл. *миродѣй*, *миродѣивый* (Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 172), **(sъ)-dĕti* & **mirъ*, восходящее к сочетанию с «тетическим» глаголом и.-евр. **som-dhē-*. — К праслав. **sъ-dĕti*.

Sъdo-mirъ* — ср. польск. *Zdomir*: *Sdomir*, 1136 (Tasz. Najd. 134; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — Не вполне ясно. Речь могла бы идти о разных объяснениях — о некоем варианте к **Da-mirъ* или о гаплологическом упрощении **Doma-mirъ*, или о префиксальном сочетании (sъ-do-* или **jьz-do-*, ср. активное использование *do-*/*da-* в двучленных балтийских именах). Наконец, нельзя исключать словообразовательного «опрощения»: **Sъ-dĕ-mirъ* > **Sъ-do-mirъ*, где *-o-* вводится в качестве соединительной гласной.

**Sъ-rati-mirъ* — см. **Sъtrati-mirъ*.

Sъtrati-mirъ* — ср. с.-х. *Sraćimir* (в частности, имя одного из братьев Стефана Немани, XII в.), болг. *Страцимир*, *Стратимир* (Илчев. Речн. 467—468: предлагается видеть в этом имени измененное *Стрезимир*; сомнительно. — *В. Т.*). Иное объяснение — Miklosich. Bild. s. v., отсылающее к **sъ-rĕtiti*, *срѣтити*, *встретить* (ср. лит. *su-rẽsti* 'поймать', 'обрести' : *su-rėt-*, сюда же ст.-слав. **ов-рѣсти, ов-рѣтати), ср. *обрести мир*, *мирская встреча* и т. п. (ср. имя *Břetislav* : польск. *Brze-tislaw*, с тем же корнем). В таком случае предполагается апофонический вариант с корневым продленным $\bar{o}$ (> *a*), и источник реконструируемой формы выглядел бы как **Sъ-rati-mirъ*. Но нельзя исключать и других возможностей объяснения. Две из них заслуживают внимания. — **Sъ-trati-mirъ*, предполагаемое здесь (к мотиву утраты мира-покоя, имеющему свои языковые клише, ср. *мирские траты, расходы*) или **Sъ-rati-mirъ* (к мотиву борьбы за мир — **Rati-mirъ*, *sъ-ratiti /sę/*, ср. *со-ратник*; *-т-* в болг. *Стратимир* в этом случае вставное, как и в русск. *встреча* и др.).

**Tato-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Tatomir*, ср. *Tatomirović* (Maretić 129), болг. *Тато̀мир*, *Тато̀мирче*, *Тато̀мич* (Илчев. Речн. 478); польск. *Tatomir*, *Tatumir*, *Tatomier* (Słown. starop. s. v., III, z. 3, 520), ст.-русск. *Татомиръ*, русск. *Татомир* (ср.: *Ревнитель Пресвятой Троицы и затворник Блаженный Матвей Татомир* (1848—1904), из эпитафии на могиле Никольского кладбища Александро-Невской лавры в Петербурге), ср. макед. **Татомир* (Стамат. 61: на основании топонимов *Татомир*, село, *Татомирски Гуреш*, пастбище); ср. помор. *Tatek*, *Tatkow* (EOSON I, 166; MH 151) и др. — К праслав. **tata* 'отец' (детск.).

*Terbě-mirъ — восстанавливается на основании польск. *Trzebiemir* : *Trebenir* (!) (Tasz. Najd. 127; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), помор. *Tribemer, Tribimer, Trzebiemiar*: *Trebemarus*, 1228 (Лоренц XI, 1, 86; Rudn. Pomor. Zach. 128; EOSON I, 50, 65; MH 20, 155); ср. *Trebomĕr*: *Tribbemarus*, 1272 (Schlimp. 50); словен. *Trebemer*, макед. **Требомир*, на основании топонима *Требомир* (Стамат. 61). — К первому члену ср. польск. *Trzebosław, Trzebowit, Trzebiemysl, Trzebomysl*, чеш. *Třebomysl* и др. — К фразеологии ср. *мирская треба*. — К праслав. **terba* 'жертва', 'ритуал', 'треба' (ср. ст.-слав. трѣба θυσία, трѣбище θυσιαστήριον): **terbiti* (ср. русск. диал. *тереб*, о расширенном под пашню участке земли).

**Terbo-mirъ* — допускается условная реконструкция на основании макед. *Требомир*, помор. *Trebomĕr* (?) и таких вариантных образований, как польск. *Trzebiemysl* : *Trzebomysl*, чеш. *Třebomysl*. — См. **Terbě-mirъ*.

**Tĕxo-mirъ* — условно восстанавливается по топониму ст.-русск. *Тѣхомль* (Гинк. 446). — Ср. **Tĕši-mirъ*. — К праслав. *(*po-, u-*)*tĕxa* : **tĕšiti*, ср. **tixъ*(*jь*).

**Tĕši-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Tješimir, Tješemir* (ср. *Thessimir*. Monum. VIII), ср. *Tjesemer* (Maretić 129), польск. *Cieszymir*, возможно, сюда же *Cieszym*: *Cesim*, 1228, *Thesim*, 1246, *Cessim*, 1259 (Tasz. Najd. 97; Słown. starop. s. v., III, z. 3, 519), *Ciesmier*, помор. *Cieszymierz*: *Thessimero*, 1212, *Cieszymierzyc*: *Tessimerus*, 1173; *Cieszymiar*: *Thessimaro*, 1228, *Tessemarus*, 1228, *Tesemar* (Лоренц XI, 1, 85; Rudn. Pomor. Zach. 76—77; EOSON I, 49, 55, 65, 186; MH 15, 152), ср. *Tĕšimĕr*: *Thessemar*, 1156 (Helmold), *Tesmarus*, 1314, ср. *Taessemersthorp* (MH 152; Schlimp. 50), *Teschmar*: *Tesme*, 1348, *Tesemer*, 1421, *Theschmar*, 1496, *Dißmar*, 1500, *Desemar*, 1503 (Eichler 195); ср. русск. *Тѣшила* в берестяных грамотах, *Тѣшилов*, притяж. (Янин, Зализняк 300, № 348). — К первому элементу ср. чеш. *Tĕšivoj*; польск. *Cieszymysl, Cieszysław, Cieszygor*, помор. *Cieszysław*. — К праслав. **tĕšiti*.

**Tixo-mira* — ср. болг. *Тихомѝра, Тихомѝрка* (Илчев. Речн. 485). — См. **Tixo-mirъ*.

**Tixo-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Tihomir*, ср. *Tihomirić, Tichomirović* (Maretić 129), болг. *Тихомѝр, Тихомѝров* (Илчев. Речн. 485), а также реконструируемое по данным топонимии русск. *Тихомиръ, Тихомиров* (ср. также *Тихомль* → **Тихомир*. Гинк. 446). В раннесредневековом источнике из Баварии среди других славянских имен отмечено имя *Tichomir* (*H. Birnbaum*. Essays... 82—90 : «Das Salzburger Verbrüderungsbuch und das Placitum von Pilchenau»); ср. также венг. *Tihamér* (Хелимский 65). — К первому члену ср. с.-х. *Tihobrat, Tihorad, Tihoran, Tihoslav, Tihomil'*. — К праслав. **tixъ*(*jь*).

**Toli-mirъ* — ср. с.-х. *Tolimir* (Maretić 129, 130). — К первому члену ср. с.-х. *Tolislav*, польск. *Tolisław*, русск. *Толигнѣвъ*. — Ср. праслав. **toliti*: ст.-

слав. толити, ср. польск. *tolić* 'нежно прижиматься', 'приникать'; 'приголубливать' и др.

Tomi-mira — условная реконструкция по с.-х. *Tomira*, похоже с гаплологией (Maretić 130) и *Tomimir*. — См. **Tomi-mirъ*.

**Tomi-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Tomimir* (Maretić 130), см. *Tomi-mira*. — К первому члену ср. с.-х. *Tomidrag*, *Tomidrug*, *Tomislav*, польск. *Tomisław*, помор. *Tomisław*. — К праслав. **tomiti*.

**Tǫgo-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Tugomer*, ср. *Tugomerić* (Maretić 130), польск. *Tęgomir*: *Tangomir*, 1136 (Tasz. Najd. 126; Słown, starop. s. v.; III, z. 3, 520), помор. *Tęgomir*: *Tangomir*, 1224, *Tangmer*, *Tągoměř*, ср. также *Tągom*, *Tągomici* (Лоренц XI, 1, 84; Rudn. Pomor. Zach. 127; EOSON I, 26, 42, 50, 58, 176; MH 150), ср. *Tugomir*: *quidam Slavus, dictus Tugumir* (*dominus Heveldorum*), 939. Helmold, 21; ср. местное название *Dahmker*: *Tangmer*, 1317 (Schlimp. 50, 51), сюда же, может быть, и *Tǫgel*: *Tunglo*, 826 (*unus de Soraborum primoribus*). Einh. Annal. 215—216 (Schlimp. 50: **Tǫgъlъ*, ср. помор. *Tąglim*. MH 150, ср. там же *Tagrim*: соотв. **togъlъ* и **tǫgъrъ/?/*). Имя князя гаволян Тугумира (X в.) не раз упоминается у Видукинда («Rerum gestarum Saxonic.», особенно II, 21: *Fuit autem quidam Sclavus a rege Heinrico relictus, qui iure gentis paterna successione dominus esset eorum qui dicuntur Heveldi, dictus Tugumir*, см. о нем: *W. Brüske*. Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes. Deutsch-wendische Beziehungen des 10.—12. Jahrhunderts. Münster-Köln, 1955). — К праслав. **tǫgъ(jь)*, ср. авест. *θanǰayeiti* 'тянуть' и др.

**Tuxo-mirъ* — ср. реконструкцию чеш. **Tuxomír* (Svoboda. Staroč. 81, 89: *tucha*, ст.-чеш. *odtucha*).

**Tuši-mirъ* — условная реконструкция по болг. *Тушимче* (Илчев. Речн. 499) и **Tušimĕr* : *Henricus Tusmer* (*dominus*), 1346, ср. Schlimp. 51. — В антонимических отношениях с **Mǫti-mirъ*. — К праслав. **tušiti* 'успокаивать'.

**Tvori-mirъ* — восстанавливается по польск. *Tworzymir* : *Tvorimir*, *Tvorimirus*, 1202—1203 (Tasz. Najd. 127; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), помор. *Tworzymir*: *Twozimir*, 1198 (Лоренц XI, 1, 86; Rudn. Pomor. Zach. 128: ср. *Tworzysz*: *Thworis*, 1174—1181; едва ли оправдана реконструкция Рудницкого на основе *Twozimir* исходной формы **Trvoži-mir* : **trvoga*), чеш. *Tvořimír* (Svoboda. Staroč. 81, 90), русск. *Творимиръ*, ср. *Творимичь* — *Творимиричъ* (Лавр. летоп. 1043, ср. 1-я Новгор. летоп. 70, 89, 277, 320). — К первому элементу ср. польск. *Tworzy-sław*. — К праслав. **tvoriti*.

**Tvьrdo-mirъ* — реконструкция по польск. *Twardomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 521), чеш. *Tvrdmír* (Svoboda. Staroč. 81, 90), ст. словен. *Turdumere* (Kos. Let.). Ср. *твердый мир*, *утвердить мир*. — К первому члену ср. польск. *Twardosław*, *Twardisław*, словен. *Trdoslav*. — К праслав. **tvьrdъ(jь)*.

**Tъrpi-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Trpimir* (Maretić 130); ранний носитель этого имени хорватский правитель Нина (резиденция в Клисе) правил с 845 по 864 г., ср. Τερπημέρυς (?) (De adm. imper.), *Tirpimir* (XI в.). — К первому члену ср. праслав. **tьrpěti*.

**Une-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Unjemir*, польск. *Uniemir*: *Venemir* (!), 1203, *Vnemir*, после 1242, *Hunemirus*, 1242, *Vnemirou⟨ic⟩*, 1203 (Tasz. Najd. 128; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — Ср. чеш. *Uněslav*, польск. *Uniedrog*, *Uniegost*, *Uniesław*. — См. **Uni-mirъ*. — К праслав. **unь(jь)* : **un'e*.

Uni-mirъ — восстанавливается по польск. *Unimir* : *Vnimyr*, *Vnimiro*, 1237; вероятно, сюда же помор. *Unima* : *Hunime*, 1176, *Unima*, 1176, *Vnima*, 1176, *Unima*, 1181, *Unim*, 1187, *Unima*, 1208, *Ounimen*, 1212, *Vnima*, 1214, *Vnimka*, 1219, и др. (Rudn. Pomor. Zach. 129—130). — Ср. польск. *Unisław*, чеш. *Unislav* и др. — К праслав. *unь(jь)*.

**Vadi-mirъ* — реконструируется с известной осторожностью на основании имени русск. *Вадимъ*, 864 (ср. Гинк. 445), ср. болг. *Вадим* (Илчев. Речн. 99: редко), и при поддержке имен типа чеш. *Vadislav*, др.-польск. *Wad*, *Wadoch*, *Rozwad* (: *Rozwadowski*). — К праслав. **vaditi*.

**Vele-mirъ* — см. **Veli-mirъ*.

**Veli-mirъ* — восстанавливается по болг. *Велимир*, *Велемир*, ср. Велемира (Илчев. Речн. 105), словен. *Velimir*, с.-х. *Velimir*, ср. *Velimirovic*, также и *Velmir*, *Velmirović* (Maretić 130); польск. **Wielimir*: *Wielmierzowice*, деревня на Одре, в козельск. повете (Słown. Geogr. XIII, 357; *Wielmierzowitz*, 1688; *Wielmierszowitz*, 1406, см. Onomastica II, 2, 271); венг. *Velemér* (Хелимский 65); русск. *Велимир* вторично. — Другой вид корневого вокализма см. в **Voli-mirъ*. — К праслав. **velěti*.

**Vętje-mir* — восстанавливается по с.-х. *Većemir* (Maretić 130, ср. Monum. VII), польск. *Wiecemir*: *Vencemir*, после 1242 (Tasz. Najd. 129; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), помор. *Więcemierz*: *Venzmer*, 1229, *Vencemarus*, *Uincemir*, 1241 (Лоренц XI, 1, 86; Rudn. Pomor. Zach. 133; EOSON I, 52, 71, 175; MH 162, 166); болг. *Венцемира* — недавнее образование (Илчев. Речн. 106: «венец мира») и сюда не относится. — Ср., с одной стороны, польск. *Więcemił*, чеш. *Vácemil*, а с другой, польск. *Więcerad*, *Więcesław*, чеш. *Váceslav*, русск. *Вячеслав*, с.-х. *Većedrag*, *Većenjeg*. — К праслав. **vętjь(jь)* : **vętje*.

**Vido-mirъ* — ср. местные названия типа русск. *Видомирь* (или *Видомире*) — до *Видомирѧ* (Янин, Зализняк 43, 269, № 579: указывается также *Видимрский погост* на *Видимирском озере* в Бежецкой пятине), болг. *Видол* (Илчев. Речн. 109) или макед. *Видомир* (Стамат. 60). — Возможна и реконструкция в виде **Vidi-mirъ*. Ср. в качестве второго члена — польск. *Snowid*, *Zawid* и др. — К праслав. **vidъ* : **viděti*.

*?-*mirъ* — ср. польск. *Wislimirus* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — Неясно.

**Vito-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Vitomir*, ср. *Vitomirović* (Maretić 132), словен. *Vitemir*, *Vitimar*, болг. *Витомѝр*, *Витомѐр* (Илчев. Речн. 112), макед. **Витомир*, реконструируемое по одноименному топониму (Стамат. 60), польск. *Witomierz* (Słown. starop. s. v.), ср. *Vitoma* : *Vithoma*, 1295 (Tasz. Najd. 130), помор. *Witomierz* : *Witomer*, 1221 (Лоренц XI, 1, 87; Rudn. Pomor. Zach. 135); EOSON I, 175; MH 167), чеш. *Vitmír* (Svoboda. Staroč. 81, 91). — Ср. польск. *Witosław*, чеш. *Vitoslav*, с.-х. *Vitodrag*, *Vitomisal*, *Vitoslava*, но и полабск. *Dragawitus*, *Swiętowit*, чеш. *Dobrovit*, польск. *Miłowit*, *Radowit*, *Siemowit*, *Trzebowit*, *Uniewit*, *Zdziewit* и др.; ср. польск. *Wit*, *Witek*, чеш. *Vít*, *Víta*, *Vitoň*; *Vitan* (Schlimp. 52—53), с.-х. *Vitan*. К праслав. **vitъ*.

Voj(i)-mirъ — восстанавливается по с.-х. *Vojmir* (Maretić 132), польск. *Wojmir* : *Vogmir* (Tasz. Najd. 132; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), болг. *Воемир*, *Воймир* (Илчев. Речн. 114—115); чеш. *Vojmír* (Svoboda. Staroč. 81, 92). — Ср., с одной стороны, «дублетное» с.-х. *Vojmil*, *Vojimil*, польск. *Wojemil*, а с другой — ст.-русск. *Войборъ*, *Войданъ*, *Войгостъ*, польск. *Wojbor*, *Wojciech*, *Wojsław*, но и *Borzywoj*, *Budziwoj*, *Częstowoj*, *Jaczewoj*, *Mściwoj* и др. — Ср. **Vojno-mirъ*. — К праслав. **vojь*.

**Vojno-mirъ* — на основании имени легендарного правителя Хорватии, VIII—IX вв. (ср. *H. Birnbaum*. Essays... 70); ср. болг. *Войномир* (Илчев. Речн. 115). — Ср. **Vojь-mirъ*. — К праслав. **vojna*.

**Voldi-mira* — ср. болг. *Владимѝра* (Илчев. Речн. 113). — См. **Voldi-mirъ*.

**Voldi-mirъ* — ср. с.-х. *Vladimir*, но и *Vladmir*, *Vladmirović* (Maretić 132), болг. *Владимир* (Βλαδίμηρος, болгарский князь, сын Бориса, см. Константина Багрянородного — De adm. imper.), *Владимѝр*, *Владѝмер* (Илчев. Речн. 113), словен. *Vladimir*, польск. *Włodzimir*: *Vlodimili* (!) (см. *Vlodimiri*), 1193, *Wlodimirus*, 1198; *Wlodimirii*, *Wladimir*, 1015, *Wlodimiro*, 1204, *Wlodimirio*, 1224, *Wlodimirus*, 1230, и др. (Tasz. Najd. 130; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), чеш. *Vladimír*, ст.-русск. *Владимиръ*, *Владимѣръ* (большое количество примеров см. Туп. 87), макед. **Владимир* (Стамат. 60: по топонимическим данным); ср. прусск. *Wolde-myr* (Altpr. PN 121, 145), лтш. *Valmiera*, город (из **Valdmir-*). — Ср. **Voldi-merъ*. — Вся история этого имени отражает переплетение сходных по форме «своих» и «чужих» (ср. *Waldemar* и под.) элементов, причем чужое очень рано начало толковаться как свое, привязываясь к продолжениям праслав. **volděti* (: **voldyka*, **volstь*, см. **Volsti-mirъ*).

**Voli-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Wolimir* : *Wolimiro*, 1235, *Volimiro*, 1238, *Volimirus*, 1239, *Wolimirus*, 1243, *Wolimiri*, 1253, *Volemiri*, 1261 и др. (Tasz. Najd. 132; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), чеш. *Volimír*; ср. *Vol(i)mir* : *Wolmeriz*, 1239, около Фраунприсница (Kreis Jena). Eichler 209. —

К фразеологии ср. *мир и воля* (: *мирволить*) и др., о чем. см. Слав. и балк. фолькл. 1989, 43—60. — К праслав. **voliti* (: **vol'a*).

**Volsti-mirъ* — реконструируется на основании имени *Vlastimir*, впервые отмеченного в источниках в связи с хорватским вождем, видимо, язычником, правившим в конце IX в. в земле, лежавшей к северу от Сплита. Ср. с.-х. *Vlastimir* (Maretić 132: Βλαστήμερος. Monum. VII), ср. Βλαστίμερος, имя сербского князя, упоминаемого у Константина Багрянородного; ср. также болг. *Властимир* (Илчев. Речн. 116). — К праслав. **volsti* : **volstь*.

Vorti-mirъ* — восстанавливается по с.-х. *Vratimir*, польск. *Wracimir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), помор.-полаб. *Wartzimir*, 1282, *Warcimirz*, 1305 (Лоренц XI, 1, 86). — Ср. польск. *Wrocisław*, помор. *Warcisław*, чеш. *Vratislav*, *Vrativoj*, *Vratižir*. — К фразеологии ср. *ворочать* (*вертеть*) *миром* и др. — К первому члену ср. праслав.vortiti* (: **vertěti*).

**Vъlko-mira* — ср. с.-х. *Vukmira* (Maretić 133), см. также **Vъlk(o)-mirъ*. — К праслав. **vьlkъ*.

**Vъlk(o)-mirъ* — восстанавливается на основании с.-х. *Vukomir*, *Vukomirić*, *Vukomirović*, ср. *Vukmirić*, *Vukmirović*, а также *Vukmar* (Maretić 133), болг. *Вутомир*, где *Вуто-* из *Вуко-* : **Вуко-мир* (Илчев. Речн. 118); польск. *Wilkomir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), ср. *Вилкомир* (Укмерге) в Литве. — К праслав. **vъlkъ*.

**Vy-mirъ* — условная реконструкция по польск. *Wymir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — Неясно; или к праслав. **vyti* по модели **Da-mirъ*, **Zna-mirъ* и под. (пожалуй, с меньшей вероятностью), или к праслав. **vy-*, префикс, ср. при элементе *-mirъ* личные двучленные имена с префиксом **jьz-* типа **Jьz-ję-slavъ* (но обычно при наличии глагольного корня).

**Vyše-mirъ* — восстанавливается по польск. *Wyszemir* : *Wisimiri*, 1223, *Visemiro*, 1237, *Wissemirus*, 1241 (Tasz. Najd. 133; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520); помор. *Vyšemeŕ* (EOSON I, 50; MH 166); чеш. *Vyšemír*; ср. *Vvizzemir* в списке славянских предводителей раннего Средневековья в баварском источнике (см. *H. Birnbaum*. Essays... 82—90). — Ср. чеш. *Vyšemila*, польск. *Wyszesław*, ст.-русск. *Вышеславъ*, с.-х. *Višeslav*. — К фразеологии: *Что выше мира?* — спрашивается в загадке. — К праслав. **vyšьjь* : **vyše*.

**Vьse-mirъ* — восстанавливается на основании польск. *Wszemir* : *Vsemir*, 1136, *Zemir*, *Semirus* (Tasz. Najd. 132; Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520), помор. *Wszemir*: *Wsemir*, 1194, *Wsemarus*, 1219—1220, *Wsemir*, 1223, *Wsemarus*, 1227 (Лоренц XI, 1, 87; Rudn. Pomor. Zach. 136; EOSON I, 55, 164); ср. чеш. *Všemír* (Svoboda. Staroč. 81, 92); едва ли сюда же относится и помор. *Svemirove*, 1209, *Svemirovo*, 1224 и др. (Лоренц XI, 1, 84); ср. мену *Wsz-* : *Św-/S(w)-* в именах этого состава. — К первому члену ср. польск. *Wszebąd*, *Wszebor/Świebor*, *Świeciech/Sieciech*, *Wszesiodł*, *Wszesuł*, *Wszerad/Sierad*, чеш. *Všebor*, *Všebud*,

Všehrd, *Všerad*, *Všemila*, *Všeslav*, с.-х. *Svemil*, *Sverad*, русск. *Всеволодъ*, *Всеславъ*, *Всеслава* (этот тип двучленных личных имен весьма распространен и в балтийской традиции, ср. прусск. *Wisse-bel*, *Wissa-geide*, *Wisse-bute* и др., лит. *Vis-algas*, *Vis-baras*, *Vis-bartas*, *Vis-butas* и др.). — К праслав. **vьše* (**vьse*).

**Za-mirъ* — ср. польск. *Zamir* (Słown. starop. s. v.; III, z. 3, 520). — Ср. *замириться*. — К праслав. **za-*, **mirъ*.

**Zlati-mirъ* — ср. болг. *Златомир* (Илчев. Речн. 214: «новое измененное имя»).

**Zna-mirъ* — ср. польск. **Znamir*, восстанавливаемое по названию деревни *Znamirowice* (*Znamierowice*, 1581. Słown. Geogr. XIV, 653) в сондецком повете (Karaś. Onomastica II. 2, 272; ПО 223). — К праслав. **znati*.

**Zvězdo-mirъ* — ср. болг. *Звездомир* (Илчев. Речн. 211). — Новообразование.

**Zvoni-mirъ* — ср. с.-х. *Zvonimir* [Maretić 134: подтверждается, что это имя произносится теперь (XIX в.) именно с корневым *o*], болг. *Звонимир* (Илчев. Речн. 211: единичный случай, хорватск.). — Ср. **Zvьni-mirъ*.

**Zvьni-mirъ* — ср. с.-х. *Zvanimir*, самая ранняя форма — *Suinimir*. Monum. VII (Maretić 134); известный носитель этого имени во 2-й полов. XI в. стал королем Хорватии и Далмации. Из первой по времени записи имени *Suinimir* следует, что в первом члене тот же элемент, что и в польск. *Zwni-sław*, ст.-русск. *Звени-слава*, т. е. **zvьni* (: **zvьněti*); вариант *Zvonimir* (: **zvoniti*) возник вторично.

**Zъlo-mirъ* — условная реконструкция по венг. *Zelemér* (Хелимский 65). — Ср. **Ľuto-mirъ*. — праслав. **zъlъ(jь)*.

**Žali-mirъ* — предположительно восстанавливается по *Žaliměr* : *Salimarus*, 1235 (Schlimp. 55), *Salem* : *Salim*, 1230, ср. помор. *Žalimir*, *Žalim*, *Žalim̃* (МН 134). — К праслав. **žaliti*, **žalěti* 'оплакивать', 'жалеть'.

**Želi-mirъ* — ср. с.-х. *Želimir* (Maretić 136: *Zelimiro*. Monum. VII), болг. *Желимир*, ср. *Желимка* (Илчев. Речн. 203). — Ср. *Želibor*: *Selibur*, 963 (Thietm. II, 14), *Zilbur*, 1321 (Schlimp. 56), польск. *Żelisław*, *Żelistryj*, с.-х. *Želibor* (ср. топоним помор. *Zelibore*, 1298. Лоренц XI, 1, 63). — К праслав. **želěti* 'желать' и т. п. (объяснение Миклошича, Bild. 96 [к **selo*], ошибочно).

**Žiro-mirъ* — условная реконструкция по помор. *Žiroma*, *Žiromino* (EOSON I, 175). — Ср. новгор. *Жировит* (Янин, Зализняк 276, № 246), *Жирославъ* (там же, 276, № 67, 573), *Жирѧта* (276, № 434 /?/), *Жир(о)ша* (276, № 237) и др. — К праслав. **žirъ*.

**Žiti-mirъ* — ср. с.-х. *Žitimir* (Maretić 136), ср. **Žito-mirъ*. — Ср. к первому члену словен. *Žitigoj*, *Žitiljub*, *Žitislav* и др. — К праслав. **žitь* 'жизнь'.

**Žito-mirъ* — ср. с.-х. *Žitomir* (Maretić 136: *Zitemer*. Monum. VII, 383), русск. *Житомиръ* (Гинк. 456), ср. название города на Украине, польск. *Żytomierz*. — К праслав. **žitь* 'жизнь' с той же заменой *i* на *o*, как в ст.-русск. *Го-*

стомыслъ, ободр. *Gostomysl* (*Gozto-muizli*, 844). — Ср. *В мире жить — с миром жить* и др.

**Žizno-mirъ* — ср. новгор. *Жизномиръ* (Янин, Зализняк 276, № 109). — Ср. там же *Жизнобудъ* (№ 607). — К семантике ср. **Žito-mirъ*. — Из **Žizni-mirъ* (?). — К праслав. **žiznь*.

**Žьdi-mirъ* — ср. чеш. *Židimír*, макед. **Жидимир*, реконструируемое по топониму, русск. *Жидимир*, 1314 (Гинк. 456). — Ср. польск. *Zdzisław*, чеш. *Zdzislav*, помор. *Zdisłav*: *Sdizlaus*, 1219 (Лоренц XI, 1, 113), а также *Zdisłav*: *Zidezlauus*, 1071, *Sdyslaus*, 1321, *Stizlav*, 1324 (Schlimp. 55). — К праслав. **žьdati*, *-*ždati*.

* * *

Приведенные выше данные *mir*-словаря двучленных личных имен в славянской ономатетической традиции нужно признать достаточно внушительными и в количественном отношении и в информационно-содержательном плане. Элемент *mir-* насчитывает более полутораста вхождений [37] и, следовательно, столько же элементарных «микротекстов» и существенно большее количество «простых» синтагм, которые могут быть с той или иной степенью вероятия эксплицированы из этих «микротекстов» (см. об этом далее, в связи со значениями подобных «микротекстов», совпадающих с двучленными личными именами).

Для того чтобы прояснился контекст восприятия этих имен их создателями и носителями, нужно напомнить, что статус подобных имен вдвойне особый. Они — ценнейшая и наиболее престижная и содержательно богатая часть славянского именослова, они — имена *по преимуществу*, имена, которые как бы предназначены для торжественного рецитирования, имена-характеристики, имена-идеи, имена-цели. На них лежит печать смысловой полноты, знаковой отмеченности, отсвет сакральности: в принципе им чужда профаническая сфера с ее неофициальностью, запанибратством, скороговоркой, интимностью. Но эти имена и ценнейшая часть языкового наследия вообще, имеющая преимущественное культурное значение. Как и весь язык, они — зеркало культуры, но это зеркало — особое, поскольку в нем можно увидеть то, что с о з н а т е л ь н о и умышленно вкладывалось в эти имена, исходно ориентированные на отражение идеальных ценностей соответствующей модели мира. «Пользователи» имен, независимо от того, получили они их по наследству, по традиции или создали их сами, живо ощущали значения этих имен, как бы справлялись с ними, контролируя смыслом имен свое поведение (по крайней мере в отмеченных, «сильных» ситуациях), и, похоже, имена эти им *нравились* (эстетический план) и воспринимались как душеполезные и нравоучительные (нравственно-дидактический план). И в

этом отношении сами эти имена выполняли миро- и жизнестроительную функцию: они тоже п о л а г а л и (**dhē-*) некую необходимую основу — и мира, в человеке и через человека отражаемого, и жизни, какой она мыслилась на ее идеальном пределе.

Единство и сила этой «именной» основы крылись не в ее монолитной нерасколотости, а, наоборот, в быстро и легко постигаемом переплетении ее составных частей, постоянно полностью или частично воспроизводимых и тем самым как бы восстанавливающих эту основу и отсылающих к ней как к источнику и как к «объяснительному» полю. Эти свойства такой именной «основы» — непосредственное следствие самой ее структуры. Сама эта «основа» — некая «сумма» и квинтэссенция одновременно культурного достояния славян, отмеченных ценностей в его составе, она — целое и экстракт наиболее значительного в этом целом, она — результат характерной компрессии, суммирующей и перерабатывающей всю совокупность эмпирических данных в сфере имени и, следовательно, всего того, что стоит за этой сферой.

Два полюса выделяются в этой именной основе: на одном из них — частное, конкретное, эмпирическое *это*, на другом — общее, целое, знаково осмысленное эмпирическое, за которым стоит сверхэмпирическое *то*. Эта двойственная организация «основы» проступает прежде всего в тех двух параметрах, в соответствии с которыми организуются эмпирические данные: 1) парадигматическом (состав элементов, которые входят в поле элемента *mir-*) и 2) синтагматическом (типы сочетаний *mir-* с другими элементами), иначе говоря, параметр отбора (выбора) и параметр проекции «отобранного» в «микротекст». Первый параметр имеет непосредственное отношение к валентности элемента *mir-*, а второй актуализирует — в известных пределах — идею соотносительности элемента *mir-* с другими элементами в данной позиции, а также вводит указание позиции самого *mir-* в двучленных сочетаниях[38].

Эти параметры и операции, с помощью которых они конкретно реализуются в пределах имени, имеют самое непосредственное отношение к формальной структуре *mir*-имен и, что особенно важно, к з н а ч е н и ю этих имен. Нужно заметить, что, если формальная структура такого рода славянских двучленных личных имен изучена в общем удовлетворительно (ср. ПО; неудовлетворение вызывают скорее частности, обычно связываемые с недостаточно опознающимися процессами «опрощения», перераспределения, ложного обобщения и т. п. явлениями, в результате чего возникают слишком приблизительные или даже излишне субъективные толкования «соединительных» элементов *-o-*, *-e-*, *-i-* и под.), то этого никак нельзя сказать о проблеме значений этих имен. Как раз в этой области приблизительность, «примитивизм» и субъективизм являются не исключением, а правилом. И дело здесь не в частностях (частность может быть угадана и нередко довольно

легко: выбор обычно не слишком велик или, вернее, слишком невелик, — но объяснить эту «угадку» и тем более доказать правильность ее весьма трудно), а в принципе. Здесь нет возможности заниматься восстановлением значения каждого двучленного *mir*-имени, и автор этого текста не готов вполне доказательно объяснить сам принцип выявления значения таких имен в целом. Самое большое и одновременно наиболее целесообразное, что может быть здесь обозначено в предельно общем виде, состоит в следующем. Некогда поэт сказал, что поэзия — это покрывало, натянутое на несколько колышков — слов, образов и под. С соответствующими изменениями это же можно сказать о значении двучленных личных имен. В разбираемом случае — два «колышка»: *mir-* и сочетающийся с ним второй элемент, обычно восходящий к полнозначному слову или иногда к служебному. Собственно, эти два элемента и есть та основа, на которую «натягивается» семантическая структура всего имени, его значение. Правда, конкретный характер этого «натягивания» облегчается отчасти тем, что в ряде случаев в игру вступают некоторые формально-структурные ограничения, исключающие другие (иногда и все) варианты, кроме одного или нескольких. Так, в частности, «сильноограничивающей» является конструкция, представленная в таких примерах, как **Bǫdi-mirъ*, **Bori-mirъ*, **Borni-mirъ*, **Desi-mirъ*, **Kani-mirъ*, **Kazi-mirъ* и под. Однако и в этих случаях было бы большим и опасным соблазном трактовать значение имени sensu stricto. «Пользователь» имени скорее всего (даже если он в достаточной степени осознавал роль грамматических и словообразовательных элементов как факторов, контролирующих, хотя бы отчасти, общий смысл) не связывал себя именно этим «строгим смыслом», буквальностью, но позволял себе искать опоры в более широкой ассоциативной сфере. Тем более это верно в тех случаях, когда не было никаких существенных подсказок в отношении значения со стороны словообразования и грамматики[39]. А так как именно такова была ситуация в подавляющем большинстве случаев, то сохранение неопределенности смысла имени, выявление лишь общего смыслового контура без попыток слишком «связывающих» и рискованных толкований «до последнего» было единственно возможным и оправданным и, более того, спасительным: значение, как оно восстанавливалось в виде довольно аморфной туманности или облака с размытыми краями и слабо структурированным центром, отсылало не столько к конкретным реалиям и реальностям и не столько к «возможному» и «чаемому», сколько к самому духу идеи, которая могла в зависимости от внутренних и внешних обстоятельств развертываться как некий семантический веер, причем сфера изменчивого, гибкого, неопределенного жила в этом случае своей жизнью, но в пространстве, зажатом двумя «постоянными» — значением *mir-* и значением элемента, с этим *mir-* сочетающегося.

Разумеется, «буквалист» мог понимать и «понимал» (если ему приходилось рефлектировать над значением имени) смысл имени «однозначно», и привычка, мода и иные «социальные» и «культурные» факторы закрепляли выделенное не без насилия из семантического континуума некое одно значение. Но поскольку помимо «буквалистов» всегда существовали и «поэты» (даже если они сами не подозревали этого в отношении себя), всегда в этих случаях сохранялась и та семантическая «непрерывность», с которой связана смысловая неопределенность, дающая простор «смысловым» играм, потенциальная многоракурсность взгляда и разнообразие смысловых актуализаций. В этом отношении нужно помнить о «предельных» ситуациях. Если семантическую «непрерывность» для наглядности (пусть грубо) выразить дискретно и с учетом логико-языковых критериев, то теоретически славянское двучленное имя (пусть это будет **Stroji-mirъ*) могло выражать («значить») с у б ъ е к т действия (тот, кто строит мир, миростроитель), о б ъ е к т действия (мир, строимый кем-то), п р е д и к а т-действие (строить мир, миростроительство), с в о й с т в о-атрибут (миростроительный, обладающий построенным миром, миростроительность) и т. п. Существенно подчеркнуть, что речь в данном случае идет не о выборе одного из таких «категориальных» значений и тем более не об их равновероятности, но о потенциальном интерпретационном пространстве, вырастающем из семантической неопределенности и непрерывности[40].

При принятии излагаемой здесь точки зрения естественно увидеть в славянских *mir*-именах и тем более, конечно, во всем корпусе двучленных личных имен результат «компрессивно-суммирующего» кодирования мифопоэтической, условно говоря, «э п и ч е с к о й» модели мира, «эпического» человека, его «эпического» сознания и мирочувствия. Только по личным двучленным именам эти «эпические» реалии могут быть реконструированы с достаточной полнотой и во всяком случае «независимее» и «объективнее», нежели по данным раннеславянских текстов, относящихся к этой эпохе (нет нужды говорить о большой глубине этой «именной» реконструкции). Эта реконструкция включала бы в себя словарь в несколько сот лексем, сотни фразеологизмов, многочисленные ситуационные блоки, мотивы, даже сюжеты в «суммирующем» их варианте (разумеется, ключевые узлы сюжета восстанавливаются и по совокупности мотивов одного и того же сюжета), позиции сакрального и профанического, положительного и отрицательного, сущего и чаемого, «объективно-эпического» и «субъективно-заклинательного», апотропеического, «открытого» и табуированного. Более того, можно высказать предположение (более развернутое изложение его предполагается сделать в другом месте) о более конкретной связи корпуса *mir*-имен в его «ядерной» части и самого *mir*-текста с определенным жанрово-тематическим и текстовым кругом.

Судя и по общему смыслу, раскрываемому *mir*-именами и по многочисленным частностям, *mir*-текст исходно представлял собой одну из проекций так называемого «основного» мифа, существенной и определяющей чертой которой нужно считать конечный результат событий, развертывающихся в этом мифе, — мир как итог победы Громовержца, выступающего в образе вождя-воина, над своим противником. Главное в этом не создание-сотворение мира (хотя, конечно, «основной» миф с очевидностью связан в своих истоках с космологическими мифами как их вторичный и отчасти «спекулятивно-метафизический» вариант, возникший, когда акцент ставился не на уже созданном мире, а на угрозах ему и выработке способов защиты от них), а преодоление того, что мешает миру, состоянию мира, «мирности» и исходит из самого мира, нахождение такого выхода из «мирового» кризиса, который восстановил бы находящуюся под угрозой утраты или даже уже в значительной степени утраченную «космологичность» мира, мир-покой, мир-примирение, мир-согласие, обеспечивающие функционирование мира как динамически-положительной эктропической по своему назначению конструкции. Противник главного персонажа «основного» мифа, являющийся представителем сил хаоса, распада или в лучшем случае экстенсивных форм жизни в закрытом, обуженном и темном мире[41], не устраняется Громовержцем полностью (и эта деталь представляется принципиально важной). В любых вариантах «основного» мира противник Громовержца, дитя хаоса и зла, для чего-то нужен. В одном варианте он расчленяется, разбрасывается повсюду и тем самым обеспечивает усиленное плодородие, прибыток мира (ср. **Pri-by-mirъ*), каждый сезонный цикл возрождаясь в образах растительного, животного плодородия и в обильном человеческом потомстве. В другом варианте противник оттесняется Громовержцем из этого «космологического» мира в хаотический остаток, существующий где-то «ниже» этого мира. В этом уголке он повелитель. Компромисс состоит в том, что за это он как бы обещает не вмешиваться в дела *сего* мира. Следовательно, по сути дела речь идет о распределении двух форм существования и о своего рода согласии, договоре между двумя сторонами. Благодаря этому возможно существование организованного, упорядоченного, гармонизированного и положительно ориентированного мира — сначала как особого благодатного, из размирия, ссоры, вражды возникшего состояния, а потом и как «физического» плода этого состояния — от Вселенной до «малой» социальной единицы — общины, причем и то и другое неизначально, но обязано своим возникновением новым формам «тетической» деятельности — согласно договору, организации, объединению, которые выступают как продолжения космологического «тетизма». Субъектом «новой» тетической «деятельности», осуществляемой уже в наличном, но «поврежденном», дефектном, ущербном и/или

угрожаемом мире, выступает главный персонаж «основного» мифа. Он «ладит-слаживает» мир (ср. выше о _мирком-ладком_) и потому заслуживает быть названным _Ладомиром_, как и те его чаемые продолжатели, которых в ранней славянской ономатетической традиции именовали *_Lado-mirъ_.

Обращение к лексическим элементам, содержащимся в _mir_-именах (_mir_-текст, не исчерпывающийся, конечно, только _mir_-именами, существенно подтверждает важность именно этих элементов и в свою очередь вносит целый ряд новых, подтверждающих, продолжающих, развивающих и специализирующих картину, восстанавливаемую по данным корпуса _mir_-имен), позволяет представить себе не только словарь этих элементов, но и соответствующие семантические круги и стоящие за ними внеязыковые реалии, с весьма высокой степенью конгруэнтности воспроизводящие то, что известно и из реконструкции космологических мифов («материальный» состав мира, духовные ценности, предикаты и атрибуты и т. п.). То же, что о т л и ч а е т словарь (и соответствующий круг представлений, идей и образов) _mir_-имен от словаря космологических мифов, отчетливо тяготеет к тексту «основного» мифа, отражая видоизменения, которые претерпела ситуация, изображаемая в «основном» мифе по сравнению с «классической» ситуацией космологических мифов (и в этом можно видеть еще одно подтверждение намечаемым здесь связям _mir_-имен с кругом вариантов «основного» мифа).

Синтетическое обозрение словаря _mir_-имен и стоящих за ним денотатов дает возможность представить как языковые особенности _mir_-текста, так и структуру мира, в этом _mir_-тексте изображаемого и понимаемого как нечто усвоенное и потому уже с в о е и, следовательно, п о л о ж и т е л ь н о е в силу укорененности в пространственно-временнóм бытии _своей_ родовой общности [42]. Отсюда — акцент на _своем_, _моем_, _нашем_ мире (*_Svojь-mirъ_, *_Mojь-mirъ_, _Našь-mirъ_) и внимание к его границам-пределам и направлениям, в нем открываемым (*_krajь_, *_krome_, *_po_, *_za_, *_na_, *_nad/ъ/_, *_pri_, *_perd/ъ/_, _per_, *_perz/ъ/_, *_čerz/s/ъ/_, *_jьz_, *_sъ_), которые должны быть взяты под контроль и охрану (*_xorniti_, *_stergti_, *_storžiti_, *_sъ-pasti_, *_volděti_, *_buditi_/*_bъděti_ и т. п.). Под этим углом зрения как раз и целесообразно рассматривать словарь, восстанавливаемый по _mir_-именам, особенно если при этом учитывать, что идеальный мир, возникший в космогенезе, был _по условию_ своим и положительным, что в условиях размирия эти свойства мира были поставлены под угрозу и могли нарушиться, хотя и не переставали осознаваться как нечто идеальное, что вошедшая в мир порча, став эмпирической характеристикой его, не была принята за суть мира, и потому все низкое и отрицательное мира было передано «неподлинному» представителю мира — противнику творца-мироздателя и/или было переформулировано как профилактическая часть стратегии мира, как указание опасностей и запрет на все, что к этим опасностям ведет.

Объектный состав *mir*-словаря, как он выстраивается по данным двучленных личных имен, определяется прежде всего такими элементами, как **bolgo*, **bogъ*, **dobro*, **doba*, **gojь*, **žitь/*žit-*, **žiznь*, **žirъ*, **godъ*, **mirъ*, **něga*, **ladъ*, **čudo*, **cęta*; **terba* (может быть, и **jaz-*, если оно из иранского, см. выше); **čьstь*, **slava*, **sǫdъ*, **voľa*, **volstь*; **sěmь*, **tata*, **dědъ*, **bratъ*, **čędo*, **drugъ*, **ľudъ*, **gostь*, **vitъ*, **vojь*; **myslь*, **vidъ*; **byt-*, **domъ*, **gordъ*, **selo* (**sedlo*), **pǫtь*, **krajь*; **gněvъ*; **lǫk(a)*, **straxъ*, **tǫga*, **vъlkъ*, **solь* (?) и т. п.

Атрибуты этого *mir*-пространства — **bolgъ(jь)*, **dobrъ(jь)*, **dobъ(jь)*, **dorgъ(jь)*, **velь(jь)*, **svętъ(jь)*, **světlъ(jь)*, **tixъ(jь)*, **mǫdrъ(jь)*, **radъ*, **čęstъ(jь)*, **bělъ(jь)*, **krasnъ(jь)*, **zoltъ(jь)*, **novъ(jь)*; **tvьrdъ(jь)*, **strogъ(jь)*, **ostrъ(jь)*, **skorъ(jь)*, **dъlgъ(jь)*, **malъ(jь)*, **pozdьnъ(jь)*, **drugъ(jь)*, **bujь*; **ľutъ(jь)*, **lixъ(jь)*, **jarъ(jь)*, **čьrnъ(jь)*, **lǫkъ* (?) (: **lǫkavъ/jь/*); **bolžъ(jь)*, **doržь(jь)*, **boľь(jь)*, **dalь(jь)*, **jačъ(jь)*, **unь(jь)*, **pačь(jь)*, **sulь(jь)*, **vęt͡jь(jь)* и др. (как правило в форме наречия из прилагательного в среднем роде).

Богат и набор предикатов: **beri*, **borni/*sъ-borni*, **bǫdi*, **budi*, **cěni*, **čьrti*, **čuči*, **desi*, **druži*, **gali*, **gordi*, **xodi*, **xorni*, **jezdi*, **koji* (?), **koti*, **kani*, **mysli*, **lьsti*, **orsti*, **ostri*, **prosi*, **prosti*, **pusti*, **radi*, **seli*, **tьrpi*, **zvьni*, **žali*, **židi*, **cvьti/*cveti*, **godi*, **gosti*, **xorni*, **xoti*, **xvali*, **krasi*, **kresi/*krěsi*, **ľubi*, **rędi*, **sъpasi*, **suli*, **terbi*, **těši*, **toli*, **tuši*, **vadi*, **veli*, **voli*, **voldi*, **volsti*; **dьrži*, **kupi*, **ladi*, **něti*, **nosi*, **orsti*, **stani*, **stoji*, **sterži*, **storži*, **stroni*, **sǫdi*, **tvori*; **goni*, **grěši*, **kazi*, **kloni*, **lomi/*oblomi*, **mǫti*, **rъvi*, **sěti*, **skъrbi*, **straši*, **sъ-trati*, **tomi*, **vorti*, **želi*; **bra-/bro-*, **ča-*, **čę-/*na-čę-*, **da/*sъ-da-/*sъ-do-*, **dě-/*sъ-dě*, **pri-by-*, **vy-*, **zna-*, **bado-*, **but(o)-*, **gorě-*, **jaso-*(?), **mano-*, **strado-*, **vido-* и др.

Местоименные элементы представлены ограниченным, но весьма показательным кругом: **mojь*, **svojь*, **sve-*, **našь*, **seběl*sobě*, **sь/*se*, **jak-/*jac-*, **ko-*(?), **vьse/*vьše*; адвербиальные — **rano*(?), *spyti* и, возможно, целым рядом отадъективных элементов: **bolgo*, **dobro*, **dorgo* и т. п. (см. выше); предложно-префиксальные — **bez-*, **čerz(s)-*, **jьz-*, **krajь-*, **kromě-*, **na-*, **nad-*, **orz-*, **per-*, **perd-*, **perz-*, **po-*, **pri-*, **sǫ-/*sъ-*, **vy-*(?), **za-*; сюда же следует отнести и отрицание **ne-* (ср. **ni-*?), выступающее в ряде имен (**Ne-mirъ*, **Ne-da-mirъ*, **Ne-z-mirъ*, **Ne-zna-mirъ*).

При интерпретации всех этих элементов, помимо их собственного («независимого») значения, следует учитывать и тот общий смысловой ореол, который так или иначе исходит от центрального элемента имен этой группы — **mirъ*. Это *mir-* образует как бы некую рамку, охватывающую пространство с особой *mir*-геометрией. Все языковые элементы, попавшие в это пространство, так или иначе оказываются определенным образом ориентированы на соответствующие представления, и поскольку элемент *mir-* знаково отмечен, а стоящая за ним реалия сакрализована, все, что соединяется с этим элементом,

окрашивается в соответствующие цвета. Более того, многое, что теперешнему языковому сознанию представляется нейтральным, в *mir*-поле приобретает «космологическую» маркированность и часто входит в сферу «тетического». Особенно наглядно это проявляется в круге глаголов, сочетающихся с элементом *mir-*: нести или держать мир, творить, созидать, хранить, стеречь, судить («со-полагать») его, устанавливать, ладить, рядить, строить, как и бытие-пребывание и становление-стояние мира (знак его нормального функционирования), отсылают к актам, которые не только отличаются особой энергетичностью и интенсивностью, но и обладают иным, более высоким рангом, нежели эти же самые действия, когда они совершаются в сфере профанического: как причастные к «космологическому» и способствующие его возникновению, созиданию, функционированию и сохранению, они не могут не быть сакрализованными действиями, актами в терминологическом смысле, воспроизводящими то, что делалось «в начале», в «первый раз» творцом-демиургом, и рассчитанными на неоднократное воспроизведение в настоящем и будущем. В этом смысле двучленные личные *mir*-имена кодируют ту парадигму высших ценностей, которая имеет непреходящее значение, используется как руководство и сама является сакрализованной ценностью, полученной по наследию и проверенной в личном и коллективном опыте мудростью — и мира, и человека мира (**Mǫdro-mirъ*).

Двучленные личные имена в архаичной славянской традиции как раз и содержат эту мудрость, записанную лаконично, нередко с пробелами, искажениями и все-таки в целом сохраненную и, более того, позволяющую сделать дальнейшие экспликации и основывающиеся на ней реконструкции. Поэтому особое значение приобретает извлекаемая из этих имен фразеология, которую, конечно, можно понять и в свете злобы *сего дня*, хотя это понимание и будет анахронизмом, неадекватным духовной ситуации праславянской эпохи. Эта неадекватность, этот сдвиг по смыслу и не столько по смыслу, сколько по рангу, определяемому в зависимости от положения на шкале «сакральное — профаническое», могут быть осознаны при указании на то, что образующее фокус каждого фразеологизма слово не просто слово, но своего рода terminus technicus, который и самому фразеологизму придает иной ранг — специализированной мифопоэтической формулы о сакральном событии, с помощью которой освещается, опознается и осознается во всей его глубине фрагмент общей картины, еще хранящей в себе признаки связи с текстами творения, с соответствующей эпохой и с человеком этой эпохи.

Разумеется, сама эта общая картина в течение долгого времени не оставалась без изменений, и уже в силу этого она дает основания для целого ряда более или менее различных интерпретаций, объясняемых уже только особенностями одного «временно́го» дрейфа этой культурно-языковой кон-

струкции. Проблема корректного выделения срезов и их дифференциации применительно к славянскому материалу исключительно трудна, и попытка практического решения ее была бы не более чем «донкихотством». Осторожнее и надежнее говорить о двух крайних этапах существования этой конструкции в доистории — индоевропейском, фиксируемом в архаичных мифах творения в ведийской традиции, у Гесиода, в «Старшей Эдде» и других древних источниках, в раннеславянском (VI—X вв., может быть, захватывая еще два-три века), о котором можно судить по определенному кругу текстов, созданных в пределах других традиций, но относящихся к славянским реалиям, по археологическому материалу, по трансформированным данным старой традиции, сохранившейся и зафиксированной позже, уже в историческую эпоху. Говоря в общем, разница между этими «срезами» — первым и последним — это разница между «космологической» эпохой и «космологическим» сознанием, с одной стороны, и той формой «раннеисторического», которая характеризуется (по сути дела, весьма примитивно, но вполне удовлетворительно как некая условная спецификация) образом «военной демократии», с другой стороны. Эта «раннеисторическая» форма связана с переносом акцента с «космологического» (и не только самого по себе, но и как основной причины всего происходящего *hic et nunc*) на «социальное», с теми новыми идеями власти, организации, порядка в разных сферах общества — военно-политической, жреческо-юридической, «производственно»-экономической, о которых можно судить по их отражению в исторической действительности и которые были столь характерны для периода предгосударственных объединений у славян на разных уровнях жизни — от дома-семьи, поселения-рода-общины («мира») до племени и племенной территории, союза племен и «федеративной» территории и даже до первых опытов государственности, неизбежно вводящих в игру понятие народа, чаще всего уже предполагающего и инородные вкрапления.

Нужно сказать, что этот раннеисторический период в жизни славянства, только что кратко охарактеризованный, хронологически довольно точно совпадает со значительной частью материала, относящегося к *mir*-именам, которые могут быть более или менее надежно локализованы во времени. В самом деле, от периода с VIII века[43] по X век включительно (три века) известно более сорока примеров упоминания имен с элементом *mir*-. В дальнейшем их число увеличивается, и в следующие три-четыре века (XI—XIV вв.) подобные примеры насчитываются сотнями, и они представлены в разных частях Славии (впрочем, и до X в. они фиксируются как для южных, так и для западных славян; они предполагаются, конечно, и для восточного славянства, но некоторые особенности исторической ситуации в восточной Славии и специфика источников объясняют отсутствие надежных примеров[44]).

Несомненный интерес представляют и данные о том, к о г о называли *mir*-именами, особенно если учесть, что в раннеславянский период мотивированность имени была глубже укоренена в реальностях социальных и религиозных отношений, чем, например, в современном ономатетическом узусе, в котором такую роль играет мода и сознание «свободы» в выборе имени. Но главное в том, что сама мотивированность имени в раннеславянском периоде была иной. Прежде всего она была теснее и жестче связана с прагматическими задачами и целями. Сам выбор мотивации был более жестким, поскольку он в большей степени должен был отражать классификационное назначение имени, отсылающее к месту, которое носитель д а н н о г о имени занимал в социальной структуре общества. Говоря более рельефно и, следовательно, более условно, новорожденного (или инициируемого) могли нарекать отнюдь н е в с я к и м именем, но только тем, которое отвечает его месту в социальной структуре общества, точнее, месту, занимаемому его семьей, родней, предками в роде или даже племени как в их настоящем, так и в их прошлом. В этих условиях скорее человек должен был отвечать-соответствовать имени (первенство имени над носителем имени), нежели имя — человеку. Однако, если у славян существовал обычай вторичного имянаречения (при выявлении ребенком некоторых характерологических особенностей или при инициации, после которой юноша становился полноправным членом коллектива) и соответствующей «корректировки» исходного имени (а некоторые внутриславянские данные, как и многочисленные факты из типологически близких культур и присущих им ономатетических обычаев и навыков, позволяют допустить это предположение и, более того, считать его довольно правдоподобным), то следующая стадия имянаречения делала акцент на потенциальном, желаемом, чаемом, и в этом случае уже можно, видимо, говорить о первенстве человека, как бы увиденного через его характерные физические и психо-ментальные особенности, над именем. Теперь ведущим принципом становилось не «человек по имени», но «и м я п о ч е л о в е к у», а главной задачей имени — не столько классификация положения в социуме, сколько установка на программирование, имеющая осуществиться в будущем. Эта последняя установка вовсе не должна была с непременностью отменять исходную, но она специализировала ее, делая из нее некий вывод предписывающего характера в отношении носителя имени. Имена типа **Bǫdi-mirъ*, **Bori-mirъ*, **Bonri-mirъ*, **Xorni-mirъ*, **Xvali-mirъ*, **Godi-mirъ*, **Ladi-mirъ*, **Prosi-mirъ*, **Sъ-dě-mirъ*, **Storži-mirъ*, **Tvori-mirъ*, *Voldi-mirъ*, **Želi-mirъ* и т. п., сохраняя ориентированность на *-mirъ* и, следовательно, на те социальные функции, которые так или иначе с «миром» связаны и из него вытекают, делают н о в ы й акцент на том, ч т ó носитель данного имени м о ж е т и д о л ж е н сделать в отношении «мира», причем и возможность и долженствование этого «делания»

предполагаются не столько абстрактными потребностями «мира», сколько наличием необходимых для этого характерных особенностей имманентных носителю имени и имеющих быть развернутыми и актуализированными в «поведенческом» тексте носителя имени, ориентированном в отношении «мира». Понятно, что сам характер выбора имени в предписывающе-программирующей его функции существенно меняется по сравнению с выбором имени в его классифицирующе-идентифицирующей функции, и именно в этом случае само имя обнаруживает ту «энергетичность», которая отступает на задний план или вовсе исчезает в профаническом имяславии (ср. паламитское учение об «энергиях» Божественного Имени и его позднейшие продолжения, в частности в религиозной практике «имяславцев»: богоподобие человека требует признания наличия и в его имени некоего аналога энергии имени Бога).

Из сказанного выше следует, что имя не только «свидетельствующее» отражение некоей вне языка лежащей реальности, но и фактор, который существенным образом формирует эту реальность *сего дня* и — более того — преформирует реальности *дней будущих*. *Mir*-имена в этом плане особенно показательны и информативны. Они позволяют увидеть за собой некое триединство — хранят память о прошлом, развертывают перед нашими глазами актуальное настоящее и как лучом света выхватывают из будущего то, что оно таит в себе. Эти имена — об уже «ставшем» сущем, о становящемся и об имеющем стать, и все они отсылают к одной теме — к единству «мира».

В этом отношении данные *mir*-имен об их носителях и соответствующих социальных позициях-стратах и культурных ценностях весьма важны. Их показания в тех случаях, когда нам известно, кто был носителем *mir*-имени, столь убедительны, что представляется, как правило, вполне оправданной для определенного периода славянского раннего Средневековья экспликация этих свидетельств и на ту часть *mir*-именослова, в отношении которой нам ничего не известно о носителях имени кроме самого этого имени. Правда, при этом следует учитывать, что сам характер источников, в которых засвидетельствованы эти *mir*-имена (как и побочные им), предполагает существенные ограничения. В их поле зрения входят, как правило, лишь верхние слои социальной структуры: землепашец, скотовод, ремесленник, торговец, тем более люди зависимого положения (слуга, наемник, раб, пленный и т. п.) не привлекают внимания составителей этих документов, если не считать редких исключений. И тем не менее даже в этих условиях сугубого ограничения общая тенденция очевидна. Наконец, она становится еще более рельефной при обращении к сравнению *mir*-имен с другими двучленными именами у славян, прежде всего с теми, в которых элементы, соотносимые с *-mir-*, занимают вторую позицию (**X-mirъ* : **X-slavъ*, **X-voldъ*, **X-pъlkъ*, **X-milъ* и т. п.).

Если обратиться к ранним свидетельствам о *mir*-именах (VIII—X вв.), то оказывается, что практически почти все они относятся к людям «княжеского» ранга (не ниже правителя племени и соответствующей племенной территории, но нередко их носителями оказываются люди, стоящие во главе пред- и раннегосударственных образований — «королевский» ранг); исключения иногда мнимы (ср. Драгомиру, мать Вацлава), иногда действительны, хотя для раннего периода известен, кажется, лишь «гапакс» **Sebemirъ* (*Zebemir*), 864, классифицируемый в источнике («внешнем») как «servus» (ср., впрочем, чешского священника Славомира, IX в.). Примеры, относящиеся к этому периоду, приведены в настоящей работе (сноска 43), но и позже эта тенденция в отнесении *mir*-имен отчетливо сохраняется. Во всяком случае эта ранняя картина *mir*-имен представляется более монолитной, чем в случае *slav*-имен, не менее употребительных, чем *mir*-имена, но более пестрых в отношении «ранга» их носителей и, кажется, количественно уступающих им в тех же хронологических рамках.

Но и картина распределения *mir*-имен в более позднее время очень показательна по своим тенденциям. Особенно характерны данные западнославянской традиции — и не только в силу их многочисленности и разнообразия, но и благодаря четкой терминологичности латинской (в основном) номенклатуры, определяющей социальный статус носителей *mir*-имен. Если исключить тех носителей *mir*-имен, которые в источниках определены по родственному признаку, как pater, mater (ср. также femina vidua), frater, soror, consors, filius, filia, то остальные представляют широкий спектр «статусов». Высший уровень представлен теми носителями *mir*-имен, которые определяются как *rex* (ср. *Scalaomir, Abodritorum rex*), *dux*, *princeps* (*dux Sclauorum*, *dux Polonorum*, *dux Pomeranorum*, *dux Pomeraniae*, *princeps et dux Slauorum*, *princeps Ruyanorum*, *Rugiae princeps*, *princeps terre*, *Slauorum princeps*), *dominus* (*dominus Heveldorum*), *domina* (*domina terre Slauie*), *ducissa* (*Pomeraniae ducissa*, *Pomeranorum ducissa*, *ducissa Slanie*), ср. *hertug of Pomern* и др. Следующий уровень имеет в виду тех, кто обозначается как dominus (в значении 'господин', 'хозяин', 'владелец', ср. *honorabilis dominus*) и domina (в том же значении), heres и heredissa, successor, nobilis (нем. *Edler*, ср. *Rug. Edler*, *Pommerell. Edler*), comes. Очевидно, что в ранний период представители высшего уровня (rex, princeps) могли быть носителями как религиозно-юридической, так и военной функции, предполагаемых в свете данных по типологии верховной власти. Позже носителями *mir*-имен оказываются в источниках и лица, связанные с обеими этими функциями. Ср. также определения носителей этих имен как, с одной стороны, Priester, episcopus, archidyaconus, canonicus, capellanus, altaristus, iudex и др., так и, с другой, tribunus (hertug), miles, decanus, capellanus, иногда magister и под. Вместе с тем изредка отмечаются

такие носители *mir*-имен, которые определяются как миряне — laicus, laicus nobilis, но таких имен мало и они появляются довольно поздно. Совсем единичны примеры носителей *mir*-имен, имеющих отношение к хозяйственной функции, к сфере услуг, — ср. scarbenic, castellanus, camerarius, subcamerarius (ср. выше о servus, 864 г.).

Разительны отличия древнерусской традиции от западно- и южнославянской, и они не сводимы только к тем различиям, которые определяются характером источников. Три таких отличия бросаются в глаза: 1) несравненно меньшее количество *mir*-имен (не более трех десятков при том, что часть их не вполне достоверна и/или является результатом реконструкции), чем в западно- и южнославянской ономатетической традиции; 2) разнообразие социальных статусов (посадники, бояре, послы, дружинники, мещане, слуги и др.), хотя, учитывая и весьма ограниченный круг имен и малую в целом употребительность каждого из этих имен (включая и наиболее употребительное *Мирослав*, см. Туп. 251), каждый статус представлен практически одним-двумя примерами, не считая редчайших исключений; 3) резкое снижение социального статуса *mir*-имен (в отличие от остальных славянских традиций они не только не являются «княжескими» по преимуществу, но вообще лишь в одном, по сути дела, случае, да и то не вполне безупречном — *Владимиръ*/*Владимѣръ*, — относятся к князю, правителю Киевской Руси и наследующим ему позже князьям — носителям этого имени; точно так же остается неизвестным, были ли среди жреческого сословия носители *mir*-имен)[45]. Как бы то ни было, известная оттесненность, «подавленность» *mir*-имен в русской традиции, отсутствие моды на них даже в наиболее «романтические», антикизирующие, «славянофильские» периоды (единственное исключение — имя *Владимир* как имя основателя-инициатора некоей новой традиции, имеющей не только государственное, относящееся к сфере власти, но и сверхгосударственное, религиозно-идеологическое значение, дважды возникшее в русской истории, чтобы отметить славное начало и бесславный конец «Святой Руси») не может быть отнесена за счет случайностей и требует поиска новых объяснений — тем более, что, как бы компенсируя недостачи в *mir*-именах, именно русская традиция, по сути дела, единственная среди всех других славянских, создала то, что можно назвать «русским» текстом о «мире», в котором общеславянское *mir*-наследие получило дальнейшее и весьма специфическое развитие, обогащаясь наследием арийского (индо-иранского) митраизма. Особое положение русской культурной традиции следует во всяком случае хотя бы из того, что только она полноценно входила в обе общности — славянскую ономатетическую *mir*-традицию и (индо-)иранскую митраическую традицию. Уступая южно- и западнославянской традиции в отношении развития *mir*-имен и иранской в отношении митраизма как религиозной и космологической

концепции, русская традиция выигрывала в том, в чем всегда выигрывает посредник, — в наличном сосуществовании двух возможных источников, из которых может сформироваться нечто новое — третье (стоит напомнить, что посредничество было основной функцией Митры, и в определенные периоды актуализировался его образ как того «синтетического» третьего, который совместно «держит» первого и второго и взращивает из них себя, третьего; ср. манихейское отождествление Митры с *Tertius Legatus*, о чем писалось ранее)[46]; кстати, этот *Tertius Legatus* был посредником и в другом смысле — между мужским и женским началами[47].

Посредствующий материал между славянским *mir*-именным наследием и митраическими текстами следует искать прежде всего в той обширной фразеологии, которая легко (как правило) может быть эксплицирована из *mir*-имен и из еще более широкого круга представлений о «мире», особенно в том новом его понимании, которое было выработано в старой русской крестьянской традиции и о котором можно судить по целому ряду независимых текстов — как «фольклорного» характера (пословицы, поговорки, присказки, речения типа «прописных истин» или максимы из сферы «обычного права», формулы, клишированные варианты «ходячей» морали и т. п.), так и «литературного» характера («внешние» описания «мира» — от художественно-литературных опытов, начиная с Толстого и Глеба Успенского, и вплоть до так называемых «крестьянских» писателей, до «земских» отчетов, статистической, экономической, юридической и т. п. литературы, так или иначе связанной с «миром»). Так как русский материал в этом отношении оказывается безусловно наиболее обширным, богатым и представительным, а во многих случаях и единственным в своем роде, так как речь дальше пойдет о специфически русском феномене и, наконец, из соображений экономии, предпочтение, естественно, отдается русским фактам независимо от того, принадлежат ли они народной («естественной») традиции или же, напротив, литературной («искусственной», вторичной), в частности, и вдвойне вторичной переводческой (опыт передачи посредством ц.-слав., русск. *миръ* соответствующих греческих двучленных слов, особенно когда в них отсутствуют элементы κοσμο- и εἰρηνο-, сам по себе не только очень показателен, диагностичен, но и в высокой степени способствует «косвенному» раскрытию смысла, некогда вкладывавшегося в понятие мира).

Далее выборочно и в кратком варианте обозначаются основные комплексы, связанные с темой и с идеей «мира» и представленные, с одной стороны, фразеологизмами и «терминологией», извлекаемой из двучленных личных славянских имен, а также русскими материалами, и, с другой, индо-иранскими данными митраической традиции (из соображений наглядности и хронологического приоритета предпочтение отдается ведийским данным).

Первый комплекс составляет круг идей и их формулировок, связанных с основной характеристикой мира, имеющей наиболее общий характер, — единством-единением — и с основой, целью и результатом (т. е. с началом и концом) этого единства-единения — любовью, дружбой, милостью. Идея единства-единения в той или иной степени пронизывает бóльшую часть всего корпуса речений о мире — созывание-приглашение, собирание-схождение-съезд, слаживание-умирение-примирение и т. п. с разных сторон подчеркивают эту общую идею. В этом широком контексте как «именные» образы этой идеи могли бы быть поняты такие из ранее приведенных примеров, как **Hodi-mirъ* и **Jezdi-mirъ* (конечно, их ближайший смысл — 'ходить, ездить по миру' [ср. *ходить в мире, по миру, мирские ходоки, мирской ход*, и т. п.], но само хождение-езда не более чем фиксация предварительной стадии некоего более общего и целенаправленного процесса — съезда, схода, ср. *мирской съезд, сход, мирская сходка* как реальное воплощение единения-единства всего мира[48]), **Kani-mirъ* (если это имя может быть развернуто в нечто вроде «созывание-приглашение мира, к миру»), **Ladi-* (**Lado-*)*mirъ* (с идеей достижения единства мира через его с-лаживание, у-лаживание), **Toli-mirъ* (с идеей удержания единства мира от розмирия [ср. имя **Orz-mirъ*], примирения всего «немирного»), **Vьse-*(**Vьše*)*mirъ* (как высший образ единства, не оставляющего вне себя никого и соединяющего всех в мире, как человеческое воплощение всего мира, ср. ст.-слав. **вьсь миръ** κόσμος, чеш. *vesmír* 'вселенная', с.-х. *svemir* /?/ и под.) и др.

Этот образ единения-собирания имеет в славянской номенклатуре мира особый термин — глагол единства по преимуществу **jatiti* (*sę*)[49]. Он представлен с.-х. *jȁtiti se* 'сходиться', 'собираться' (в частности, в *jato* — 'коллектив', 'группа', 'община', 'отряд', 'стадо', 'стая', 'куча' и т. п.)[50]. Эти формы объединения (если брать во внимание примеры социального плана) разнообразны, что следует уже из примеров, приводящихся обычно в словарях; ср. *jat, jȁto* в таких значениях, как 'caterva', 'cohors', 'quantita d'uomini', 'eine Menge Leute' и т. п., и в таких употреблениях, как: *jato — bratstvo u kome ima više od pedesat pušaka* (в словаре Вука); *u našoj je općini običaj, da se svak ženi u svomu jatu* (S. Ļubiša, prip. 23); *i s ńime je otpravio vrlo jato dobrih Turak* (Nar. pjes. Bog. 98); *da muževa jato broje* (Ibid. 96b); *danas ima jato sluga* (Ibid. 152a); *povelike jato žive zdrave i vesele dece* (*Milićević*. Zim. več. 32) и др.[51], с.-х. *jatiti u svoju općinu, u svoje jato* применительно к люду (ср. **L'udo-mirъ*), народу (**Rodo-*/**Ordo-*/*-mirъ*? — ср. греч. Ἀρδαμέρι, топонимический славизм, при **Orsti*/ < **Ord-*/*mir* : с.-х. *Rastimirić* и др., а также ст.-русск. *мироуродьныи* 'умиротворяющий', см. Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв., IV, 541) делает достаточно правдоподобным предположение, согласно которому можно реконструировать сочетание **mirъ* & **jatiti* (или **miro*/*ьть* & **jatiti sę*), о чем

подробнее писалось ранее. Многочисленные русские «технические» по своему характеру выражения, связанные с миром, — *идти миром* (*и идти по миру, уйти в мир* и *уйти из мира*), *сходиться миром* (*мирская сходка, мирской съезд*), *собирать мир* и *собираться миром*, с одной стороны, и сочетания *мир-народ, собирать мир-народ, сходиться мир(у)-народу* и т. п., с другой, — дают дополнительные основания для предположения о наличии некогда сочетания типа *mirъ & *jatiti.*

«Внешним» подтверждением такой возможности являются точные индоиранские параллели, ядро которых образует сочетание типа вед. *mitró jánān yātayati*, ср. о Митре *yātayájjano*. RV III, 59, 5; *mitró jánān yātayati bruvāṇó*. RV III, 59, 1; *jánaṃ ca mitró yatati bruvāṇáḥ*. RV VII, 36, 2; *mitráṃ ná yātayájjanam*. RV VIII, 102, 12. Характерно, что это действие (*yātayati*) в Ригведе приписывается Митре по преимуществу (не случайно, Бенвенист назвал *yat-* «un verbe mitraïque»[52]), и это выделяет Митру среди других богов. Когда же это действие, выражаемое корнем *yat-*, все-таки отнесено к другим богам, к группе их, то среди них обычно оказывается и Митра — главный субъект этого *yat*-действия (ср. *yātayájjanā*. RV V, 72, 2, в отнесении к Митре и Варуне, или *mitrás táyor váruṇo yātayájjano 'ryamā́ yātayájjanaḥ*. RV I, 136, 3, о Митре, Варуне и Арьямане[53]). Сочетание глагола *yat-* с *Miθra* известно и в Авесте[54], прежде всего из ключевого места в «Михир-Яште» X, 78: *tūm tā daiŋ́hāvo nipāhi yā hubərəitīm y ā t a y e i t i / miθrahe vouru. gaoyaoitōiš; /tūm tā frašcindayehi yā rąxšyeitīš daiŋ́hāvō* (X, 78). В настоящее время первая половина этого фрагмента должна переводиться как «Tu protèges ces pays, pour autant qu'il mettent en place (rituelle) le bon traitement de Mithra»[55], и эта трактовка бросает еще один луч света на ситуацию русского «мира», о которой некоторые догадки были высказаны в более ранних работах, но понимание этого фрагмента в «Михир-Яште» заостряет эти мысли и увеличивает степень их достоверности.

Суть подобных соображений состояла в выдвижении двух положений. Первое подчеркивало изоморфизм большого мира (космоса, земли) и малого мира (социума, общины, осознающих нередко себя как образ, отражение, фрагмент большого мира). Второе положение заключалось в наличии в обоих сопоставимых мирах некоего отмеченного сакрально-ритуального центра, «сильного» или «правильного» места, в котором как раз и происходит и сам ритуальный акт и обнаружение его результата. Таким центром в практике русского крестьянского «мира» было место перед храмом, или, если его не было в деревне, мирской избой, или у отмеченного большого дерева, стоящего отдельно, у специально воздвигнутого столба или шеста, около которого предусматривалось и место для возжигания огня, также имевшего не узко практическое назначение, но ритуальное и знаково подчеркнутое, у колодца, вырытого посредине поселения. Именно в этом месте

происходила мирская сходка, которая и в известных по литературе отдельных описаниях и тем более в реконструкциях, подтверждаемых типологическими параллелями, носила ритуализованный характер. Непосредственное соседство ритуального места с высшей сакральной ценностью и его символами, с огнем и водой, в присутствии которых только и заключался договор (мирской договор)[56], как и давалась клятва и принималась присяга, не только отсылает к космологическому уровню и архетипу мира с подобной же структурой, засвидетельствованной текстами и произведениями изобразительного искусства, но и ставит вопрос о возможности обозначения самого этого сакрального ритуального центра термином *мир*, который и мог выступать как исходная конкретная данность, кодируемая этим словом (мир как община в этом случае является результатом расширения более узкого и специального первоначального значения, т. е. целое называется по главной части, по сердцевине его). В этом контексте сходка могла называться мирской не только потому, что на нее сходился *мир-народ*, но и потому, что она происходила в ритуальном центре, который мог носить название *мир*. В более раннее время этим же словом могло изображаться ритуальное место в более узком смысле — жертвенник, алтарь, огонь[57] (ср. болг. *Огнемир*, новообразованное имя, как бы восстанавливающее связь мира с огнем, ср *мирской огонь*, *мирская свеча*). Еще более далекая реконструкция могла бы, видимо, привести к постановке вопроса о самой возможности видеть в элементе *mirъ* образ воплощенного в огне божества по аналогии с ведийским Митрой из фрагмента III, 4[58]. Подобное двоение слова, обозначающего и имя божества и его ритуальное воплощение (в данном случае в огне), т. е. субъект действия (жертвоприношения) и инструмент этого действия, не может быть признано исключительным, как не является редкостью и кодирование одним и тем же языковым элементом имени бога и жреца, приносящего ему жертву: в этом случае, собственно, не двойственность в отнесении названия, а более фундаментальное явление — наличие того глубинного слоя в жертвоприношении, в котором тот, кто совершает жертву, и тот, кому она приносится, сливаются друг с другом, точнее, постоянно меняются в ритуале местами, потому что на *такой* глубине всякая жертва — добровольное самопожертвование, принесение в жертву себя, и если жертва — другой, то на этой глубине она должна приниматься как убийство. Во всяком случае антропоморфичность русского «мира» в текстах, более того, его личность и одушевленность (ср. далее речения типа *Мир — велик человек* и под., и мир в речениях о нем, подобно человеку, имеет голову, глаза, шею, руки, «животы» и т. п.) не исключают полностью возможности понимания этого элемента не только как обозначения инструмента жертвоприношения, но и как жреца, совершающего жертвоприношение. Во всяком случае индоиранские факты не противоречат (ср. такие имена,

как вед. *Viśvā-mitra*, певец, которому приписывается авторство большей части гимнов III мандалы Ригведы, где как раз и находится единственный гимн, обращенный к Митре исключительно [следовательно, в реконструкции Вишвамитра выступает как жрец, совершающий ритуал Митре, богу, которому он наполовину тезка][59], или иранские имена, в основе которых сочетание *Miθra & yaz-*) возможности такой реконструкции (другое дело, что сами по себе эти индо-иранские данные не могут считаться доказательством в отношении славянской ситуации).

Возвращаясь к сопоставлению слав. **jatiti* и индо-иран. *yātayati* и напоминая о значении последнего, установленном Бенвенистом (помещение [людей] на [их] собственное, соответствующее, естественное, правильное место), необходимо еще раз подчеркнуть, что приведенной ведийской формуле *Mitró jánān yātayati* (т. е. Митра — народ — помещать на собственное место и, следовательно, собирать, сводить воедино, так сказать, делать так, чтобы сходились) с исключительно высокой степенью конгруэнтности, исключающей случайность, отвечают славянские формулы с той же семантикой каждого из трех слов и с этимологически общими элементами. Ср. формулу из русского плача 〈...〉 *как весь мир-народ да соидется* (т. е. мир — народ — сходиться) или с.-хорв. *narod se jate u svoje jato* (*svoju općinu*). Иначе говоря, эксплицируется *Mitró yātayati* & НАРОД при **mirъ*-НАРОД & *jatiti*. Это сопоставление тем более показательно, что оно связывает воедино формулы, которые представляют собой основу всей митраической мифологии (и более того — соответствующей идеологии) и всей социальной структуры русского крестьянского мира. Дальнейшие примеры подтверждают эту объединительную функцию Митры и мира и тем самым достоверность сопоставления указанных индо-иранских и славянских формул и их ядра — глаголов *yātayati/yātayeiti* и *jatiti*[60].

Все, что попадало в это отмеченное *yat*-место, начинало как бы тянуться друг к другу, искать союза, соединения, согласия, лада, но это тяготение осуществлялось не только и не столько в силу некоего внутреннего сродства, предрасположенности друг к другу, сколько в силу особой «нравственной» геометрии этого места, определявшей дух взаимного тяготения и согласия. «Мир» имел дело и с этим и с тем, с добром и со злом, с дружбой и враждой, с созиданием и с разрушением, и ставил себе целью сделать их *своими*, усвоить их себе, т. е. примирить. Личные имена в достаточной мере отражают эти противопоставления, ср. **Dobro-mirъ* : **Zъlo-mirъ*; **Sъ-dě-mirъ*, **Tvori-mirъ* : **Lomi-mirъ*, **Mǫti-mirъ* и т. п. Значит ли это, что «мир» был амбивалентен и индифферентен в отношении положительного и отрицательного? Подобный вопрос возникал не раз в связи с Митрой, причем в двух плоскостях. Во-первых, по мнению ряда крупнейших индологов, показания текстов относительно principia divisionis, позволяющих говорить о противопоставлении

Митры и Варуны, часто образующих пару и выступающих как таковая, ставятся под сомнение и рассматриваются как результат некиих безбрежных и довольно произвольных метафизических спекуляций, при которых все может оказаться всем, чем угодно. Действительно, в определенном круге текстов (напр., в Брахманах) появляются такие характеристики Митры, которые совпадают с характеристиками Варуны (и наоборот) и как бы компрометируют ведийскую идею их противопоставленности. Но обычно в таких случаях специалисты, пытающиеся опровергнуть контрастную схему, объединяющую Митру и Варуну, которая была выдвинута Дюмезилем, пренебрегают учетом «сильной» позиции и «сильного» члена противопоставления. В самом деле, Варуна, постоянно связываемый с ночью [61], иногда соотносится и с днем [62], хотя эта связь обычно косвенная. Но в этом случае важнее другое — то, что Митра никогда не связан с ночью, с одной стороны, и, с другой, подчеркнуто связан с днем в диагностически важных контекстах. Примеры такого рода не единичны. Их общий принцип состоит в том, что при наличии в противопоставлении маркированного члена он обычно относится к характеристике Митры, поскольку его функции, по крайней мере для известного периода, у́же, чем функции Варуны. Отсюда — нередкие примеры (во всяком случае гораздо более частые, чем у Митры) наличия казалось бы противоречивых характеристик в ведийских текстах, посвященных Варуне. Вместе с тем количество подобных противоречий существенно сократилось бы, а общий набор противопоставлений, определяющих отношения между Митрой и Варуной, оказался бы более эффективным, если бы критики Дюмезиля при оценке тех или иных фактов придавали большее значение и данным статистического характера. Тогда бы, например, выяснилось с определенностью, что, хотя для некоторых случаев восстанавливается мотив недружелюбности или гнева Митры (ср. в славянской проекции — **Gněvo-mirъ* и под.), основная конструктивная характеристика его — дружелюбие, благость, любовь (ср. в той же славянской проекции — **Druži-mirъ*, **Bolgo-mirъ*, **Dobro-mirъ*, **Ľubo-mirъ*), поскольку она подтверждается прозрачной для адептов этимологией слова (*mitra-* 'друг') и многочисленными примерами [63], тогда как противоположная характеристика реконструируется, собственно говоря, только из авестийского фрагмента. Во-вторых, именно этот фрагмент, может быть, лучше всего вводит в ситуацию, реконструируемую на материале славянских *mir*-имен. Этот отрывок — *tūm akō vahištasča | miθra ahi daiŋhubyō | tūm akō vahištasča | miθra ahi mašyākaēibyō; | tūm āxštoiš anāxštōišča | miθra xšayehe dahyunąm* (Yašt X, 29). 'Ты, Митра, и враждебен (неблаг) и очень благ к странам; ты, Митра, и враждебен (неблаг), и очень благ к людям: ты, Митра, повелеваешь миром и не-миром (войной) стран' — дает основания понять, что Митра целен и монолитен в отношении своей главной черты: он благ и к

странам и к людям, и он повелевает миром-спокойствием. Его основная цель — именно мир и согласие, и в этом отношении Митра всегда положителен. Но дело ему приходится иметь как с благими людьми и странами, так и с неблагими, враждебными, и с благими он благ, и это естественно для него по его собственной природе, а с неблагими — неблаг, но эта неблагость носит чисто «служебный» характер, применяется только при особых случаях и не отражает подлинной природы Митры. Следовательно, «отрицательные» качества Митры обусловлены ситуацией, а «положительные» безусловны, и первые обнаруживают себя лишь тогда, когда надо, устранив зло, добиться «положительного», т. е. мира. Иначе говоря, Митра — не непротивленец злу, но цели его всегда благие и положительные. Очевидно, что подобная или очень близкая ситуация характеризует и особенности русского крестьянского мира — во всяком случае в его идеальной форме.

Поэтому не приходится удивляться тому, что не только в личных именах, уже упоминавшихся в этой связи (**Ľubo-mirъ*, **Druži-mirъ*, может быть, **Brato-mirъ* и т. п.), но и в других фрагментах *mir*-текста тема любви, дружбы, братства, лада, милости развертывается с достаточной убедительностью. Лишь несколько примеров — *Мир да любовь!* (благопожелание), *миролюбие, миролюбец, миролюбивый* и т. п., а также *любовь имѣти и миръ*, 1265, *и бѣ миръ межю ими и любы*, 1377, *мир и любовь межю сѣбе имуще*, 1383, *имѣите со всѣми миръ и любовь, иде же радость и миръ, любы* 〈...〉 и др. (Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. IV, с. 540, 542—543; Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, с. 173), **Ľubo-mirъ*, (**любомирие*); ср. *Люби ссору, люби и мир*; *Всякая ссора красна мировою* (Даль. Послов.), *где любовь, там и мир* (чаще — *там и Бог*)[64]; — *благой мир* (ср. *Mir i Božji blagoslov!*), **Bolgo-mirъ*, **Bolži-mirъ* (: **благомирие*); — *мир дружен!*, *мировой дружка*, то же, что *дружка* (из номенклатуры свадебного чина); — *брататься всем миром* (: **Brato-mirъ*); — *мирком-ладком* (см. выше), *поладить всем миром*, *Мир да лад — божья благодать* (Даль. Послов.): **Lado-mirъ*; — *мирская милостыня*, *мирская милость*, *жить по милости мира*, *мир милостив*[65] и др., а также не раз уже подчеркивавшийся факт такого распределения элементов *-mir-* и *-mil-* в двучленных личных именах (практически одинаковый круг «конкретных» реализаций общих валентностей), которое позволяет считать эти элементы своего рода вариантами единого источника (это подтверждается и их этимологическим родством), что, вероятно, объясняет запрет на сочетание этих элементов в составе одного имени (ср. отсутствие имен типа **Milo-mirъ* или **Miro-milъ*, которое не может быть случайностью при столь высокой частотности обоих элементов) при очень высокой степени семантической конгруэнтности этих элементов, постоянно выступающих совместно в одних и тех же контекстах, в частности, во «вторичной» литературе о крестьянском мире[66].

Единство и целокупность мира, обнаруживающие себя в семье, роде, племени, в любом коллективе, связанном совместным «держанием» некоей общей территории, в целом всего мира, достигаются некиим основоположным актом собирания данной совокупности людей в данном месте. Это собирание осуществляется через схождение-съезд (о чем см. выше) и имеет своей целью и своим результатом упорядочивание, организацию. Собственно, само собирание в определенном месте и определенным («мирным») способом и есть упорядочение, которое в дальнейшем нужно поддерживать, прежде всего периодическим воспроизведением «первоначального» тетического акта, прецедента, имевшего место «в первые времена». Мирская сходка, служа своим конкретным целям, тем не менее как бы несет на себе и далекий отблеск первоначального *jat*-действия[67]. Это становится особенно заметным, когда мир, отбросив разногласия, преодолев розмирье, ищет согласия, примирения: на мирской сходке в конце концов не бранятся, а мирятся, т. е. полюбовно решают разногласия, споры и ссоры, о чем поразительно настойчиво и упорно твердят прописи «мирской», «мировой» мудрости, которая умеет и ссору оправдать неизбежным снятием ее в примирении: *Люби ссору, люби и мир*; *Всякая ссора красна мировою* (Даль. Послов.)[68].

Действительно, основная функция мира — упорядочивать: *мир судит и рядит*, — говорят по этому поводу люди мира, и это «ряжение» — упорядочивание мира (ср. личное имя **Rędi-mirъ*) достигается разными действиями, имеющими, однако, одну цель и в ее свете — один смысл: *Как мир захочет, рассудит, порядит, поставит, поволит, приговорит, положит* (к *поволению мира* ср. *мирская воля*), или *Что мир порядил, то Бог рассудил*, или же *Мир всех старше, а и миру* (*и в миру*) *урядчик есть* (Даль. Послов.)[69]. Сужение и ряжение, суд и ряд — два основоположных и теснейшим образом связанных друг с другом действия: первое — со-положение (и.-евр. **som-dh/ē/-* > праслав. **sǫdъ*)[70], положение вместе, по-мещение (ср. выше об отмеченном месте) совместно того, что уже собрано, определение состава и соединение его с этим местом, и второе — рядо-положение, выстраивание ряда, развертывание состава, или парадигмы, в ряд, или синтагму[71]. Эти два действия определяют структуру места, в которое встроен данный социум или в котором помещается все, что есть в мире-космосе, и, следовательно, определяют и структуры малого и большого космоса, социума и Вселенной. Но эти же действия и результаты этих действий предопределяют и отношения между *mir*-субъектом и *mir*-объектом, *mir*-божеством, творцом, основоположником, учредителем и *mir*-коллективом, который, когда он, подражая *mir*-божеству, сам становится субъектом действия, поступает так же, как его творец и покровитель, между, так сказать, Митрой и миром, которые заключают между собой договор.

Сужение и ряжение, доведенные до конца, собственно, и образуют этот договор — и его полный состав, со-положение всего в одном месте, в одной емкости и развертывание этого состава в упорядоченный текст «примирения». В связи с индо-иранским Митрой тема договора впервые была поднята еще Мейе[72], а в последние десятилетия стала предметом весьма оживленной и содержательной дискуссии, в которой приняли участие виднейшие специалисты — Дюмезиль, Бенвенист, Тиме, Гонда, Кейнер, Гершевич, Шмидт, Туркан и др. Идея договора глубоко укоренена в мифологическом образе Митры, а само слово *mitra-* в апеллятивном употреблении в среднем роде обозначает договор (как и дружбу), а *Mitra-* как личное имя относится к божественному участнику договора с людьми [в этом контексте естественным было бы предложение трактовать главную «митраическую» формулу *Mitró jánān yātayati* как «Договор людей объединяет, т. е. ставит их на определенное место», а не Митра, что в проекции на славянский материал потенциально позволяло бы реконструировать некий предельный, о котором уже писалось (см. сноску 70), тип **Mirъ* & **jatiti* & **mirъ*, т. е. Subj. & Praedic. & Obj.]. При заметных различиях между славянской и иранской картинами общее, безусловно, преобладает и позволяет говорить об общем источнике. Индо-иран. *mit(h)ra-* как договор и дружба-примирение, достигаемая благодаря договору и им поддерживаемая, конечно, заставляет вспомнить русск. *мир*, *мировая* и т. п. в значении 'договор', 'согласие', 'установление о согласии', *мирная*, 'согласие после ссоры', 'примирение', *мириться* 'заключать договор' и др. (см. СРНГ 11, 1982, с. 170 сл.), как и соответствующую фразеологию — *мирный договор*, *по мирскому договору* (или *приговору*), ср. *по мирскому совету* и т. д.; вед. *mitrásya dhā̊mabhiḥ* (RV I, 14, 10, к *dhāman-* : *dhā-*) 'по установлениям Митры' имеет свои соответствия в русск. *по мирскому установлению* (*постановлению*), ср. *как мир постановит* (*поставит*) и т. п. Но договор на известной глубине обретает и свой концептуально-идеологический статус. В этой связи нельзя не вспомнить тайного нерва всей конструкции русского крестьянского мира — примирения как средства разрешения конфликтов и нестроений, согласия враждующих сторон по мирному договору (ср. понимание и истолкование этой «русской идеи» Достоевским). Славянская и прежде всего русская терминология и фразеология брака, свадьбы весьма рельефно подчеркивают двуединую идею договора-примирения, о чем см. выше.

Перечисленные схождения между характеристиками Митры в индоиранском «митраическом» тексте и славянским, в особенности же русским *mir*-текстом столь обильны и фундаментальны, что исключают всякое предположение о случайности, об игре случая, более того, о необъяснимости и загадочности всего этого феномена удивительного подобия двух сопоставляе-

мых явлений в целом (необъясненное и загадочное локализуется в деталях, но целое должно быть признано достаточно прозрачным и вполне объяснимым).

Поэтому для наглядности целесообразно проиллюстрировать знаменитый и единственный в Ригведе гимн к одному Митре (III, 59) в свете славянских, прежде всего русских параллелей и соответствий — и «материально-формальных» и «содержательно-семантических». Конгруэнтность сопоставляемых текстов двух традиций становится в этом случае особенно наглядной. Чтобы была ясна безысключительность этих соответствий и полный охват всего объема гимна III, 59 соответствующим русским материалом, параллели приводятся в порядке следования стихов этого гимна (1—9).

1. Митра объединяет-упорядочивает людей (*Mitró jánān yātayati* 'Митра /другом/ называемый, приводит в порядок людей', по последнему переводу стиха 59, 1, ср. также 59, 5; VII, 36, 2 и др.[73], авест. *yātayeiti miθrahe* ⟨...⟩ Yašt X, 78 и др.) — ср., с одной стороны, *Мир един*, *Мир — един человек*, *Мир всегда заодно*, *Никто* (вар. — *Никакой мирянин*) *от миру не прочь* и т. д. вплоть до *Народ глуп: всё в кучу лезет* или *То не страх, что вместях, а сунься-ка один*; *Одному страшно, а всем* (*миру*) *не страшно*, *Вместе не страшно* (ср. **Straši-mirъ*, **Straxo-mirъ*), *Пропадать, так все вместе пропадать* и др., а с другой, *Как мир порядит*, *Что мир порядил, то Бог рассудил* (ср. **Ręḍi-mirъ*, **Jati-mirъ* /?/). — *Митра удерживает землю и небо* (*mitró dādhāra pṛthivī́m uta dyām*, 59, 1), ср. *Мир землю держит, до неба достает* (ср. в ироническом смысле, снижающем космологичность мира, еще не полностью, видимо, забытую: *Мир сутки простоял, землю потоптал, небо покоптил, да разошелся*), а также почти «технические» выражения типа *мир держит*, т. е. не позволяет уйти из него, порвать с ним связи, *держаться мира*, *мир все выдержит* и, наконец, личное имя, **Dъrži-mirъ*[74]. — Митра, не смыкая очей, озирает народы (*mitráḥ kṛṣṭī́r ánimiṣābhi caṣṭe*, 59, 1)[75] — ср. *Мир* (*никогда*) *не спит, все видит* (ср. о тысячеглазости Митры Yašt X, 7, более того, даже о десятитысячеглазости, ср. X, 7, 91, 141; X, 24, 60), ср. **Vido-mirъ* (возможно, и **Vidi-mirъ*[76]. — Митре возлейте жертву, богатую жиром (*mitrā́ya havyáṃ ghṛtávaj juhota*, 59, 1, ср. 59, 2) — ср. *мирская жертва*, **Terbo-mirъ*, **Žito-mirъ*, **Žiti-mirъ*, а также речения о мире, жирующем и пирующем (*мир — жир — пир*).

2. Кто почитает Митру, того не настигает беда (*yás ta āditya śiksati vraténa* ⟨...⟩ *naínam áṅho aśnoty* ⟨...⟩ 59, 2 'кто старается для тебя, о Адитья, в соответствии с обетом, ⟨...⟩ не настигает того беда') — ср. *С миром и беда не убыток*, *Мир не знает беды*, но и *мирская беда* и т. п.[77]

3. Быть в милости у Митры (*vayám mitrásya sumataú syāma*. 59, 3, ср. 4 'Да будем мы в милости у Митры!'), в добром расположении (*bhadré*

saumanasé syāma. 59, 4, ср. III, 1, 21) — ср. *Мир милостив, мирская милость, мирская милостыня,* см. выше, к мотивам благосклонности — доброго расположения ср. **Bolgo-mirъ*, **Bolži-mirъ*, **Dobro-mirъ* и т. п.

4. Митра рожден как царь с высшей властью (*mitró* ⟨...⟩ *rā́jā sukṣatró ajaniṣṭa vedhā́ḥ.* 59, 4) — ср. *мирская власть, мирская волость, мир-царь, мир царит,* а также известные из литературы образы *царя мира* и зла, *царящего в мире*; ср. выше о *мирской воле* (: **Voli-mirъ*, и.-евр. **vel-* : **vol-*, как известно, обозначает и власть и царя); ср. также *Коли все миром вздохнут, и до царя слухи дойдут* (мир : царь) и др.

5. Приближение к Митре с поклонением (*mahā́ ṁ ādityó námasopasadyo.* 59, 5 'К великому Адитье [т. е. Митре] надо приближаться с поклонением') — ср., с одной стороны, **Blize-mirъ*, **Bliže-mirъ*, с другой, **Kloni-mirъ*, а также *кланяться миру, мирской поклон, уклоняться (приклоняться) миру* и т. п.[78]

6. Помощь Митры, поддержание им людей, принесение добычи (*mitrásya carṣaṇīdhṛ́to 'vo devásya sānasí.* 59, 6)[79] — ср. *мирская помощь, мирские помощи, помогать всем миром, мир всем поможет* и др.[80], к мотиву держания-поддержания ср. выше; к мотиву добычи ср. *мирское богатство, благо, добро, прибыток,* а также общий взгляд, по которому мир и есть источник богатства, поддержания жизни, и уж во всяком случае *С миром и беда не убыток,* ведь *Мир — золотая гора* (Даль. Послов.). — Блеск Митры и его слава (*dyumnam citrasravastamam.* 59, 6) — ср. **Sla-vo-mirъ*, **Miro-slavъ*, **Sveto-mirъ*, **Krasi-mirъ* и т. п., а также речения типа *Мирская слава сильна (звонка), славить мир (миром)* и под.[81]; ср. *мирское слово.* Существенно, что каждый из членов сравнения восходит соответственно к общему источнику.

7. Величием Митра превосходит небо, он далеко простирается, слава его превосходит землю (*abhí yó mahinā́ dívam mitró babhū́va saprátha̅ḥ | abhí śrávobhiḥ pṛthivī́m.* 59, 7, т. е. *mitrásya śrávas*, ср. *mitrásya práśastaya.* I, 21, 3, о славе Митры; к величию Митры ср. еще 59, 5: *mahā́n*) — ср. совокупность мотивов, реализуемую такими фактами, как речения *Мир — велик человек, Мир — велико дело, Кто больше мира?, Мир всех старше...,* подчеркивающие некое первенство мира, его «физическую» величину и нравственное величие (особо следует напомнить, что *мир* в русской и ряде иных славянских традиций обозначает и Вселенную, и поэтому не приходится удивляться наличию прямых или косвенных, трансформированных «космологических» следов даже в образе крестьянского мира, ср. выше *Мир землю держит, до неба достает* (ср. *Мир ... землю потоптал, небо покоптил...*), а также ниже, к III, 59, 8; мир включает в себя всё и, следовательно, претендует на универсальность, ср. чеш. *vesmír*, с.-х. *svemir* /?/ и т. п.), мотивы неба и земли в связи с миром, только что упомянутые, далекого простира-

ния (ср. **Dali-mirъ*, **Dale-mirъ* **Storni-mirъ* и др.) и мотив славы мира, о котором см. выше.

8. Сила и помощь Митры, несение им всех богов (*mitrā́ya* ⟨...⟩ *abhíṣṭiśavase* | *sá devā́n víśvān bibharti*. 59, 8) — ср. *мирская силушка*, *мир силен*, *мирская слава сильна* и другие образы силы мира, бесспорные, хотя и не выражающие этой идеи с помощью слова *сила*; о мотиве помощи см. выше (*мирские помощи* и др.); к «несению» ср. *мирская ноша*, *Мир всех несет* (вар. — *Вали на мир: мир всё снесет*), личное имя **Nosi-mirъ* (ср. **Beri-mirъ* /?/ и при одной из интерпретаций **Bra-mirъ* : **bьrati*, ср. выше *bibharti*. 59, 8, т. е. в максимуме для славянского допустима реконструкция типа **mirъ* & **nesti* / **bьrati* & **vьsь*, полностью отвечающая «материально» вед. *mitrá* & *bibharti* & *víśva*).

9. Связь Митры с богами и людьми, подкрепление-утеха для них согласно желанным обетам (*mitró devéṣv āyúṣu jánāya vṛktábarhiṣe* | *íṣa iṣṭávratā akaḥ*. 59, 9 'Митра среди богов, среди людей для человека, разложившего жертвенную солому, создал подкрепления, соответствующие обетам, которых пожелали') — ср. *Мир да Бог!*, *Божий мир*, *мирское богатство* и др., речения о мире, в которых упоминается Бог (типа *Мир судит один Бог* и т. п.), **Bogo-mirъ* и др.; к сочетанию *мир* и *народ* ср. прежде всего *мир* в значении народа, людей, мир составляющих (ср. *Мир несудим, а мирян бьют*, *Никакой мирянин от мира не прочь*, *От миру прочь — не мирянин*), вариативные речения — *Где народ* [*мир*] *увидит, там и Бог услышит*, *Народ* [*мир*] *глуп: все в кучу лезет*, *Сошелся мир* [*народ*] ..., *разошелся мир* [*народ*] ... и т. п.; к мотивам подкрепления, утехи ср. *крепкий мир*, *крепить мир*, *крепостной мир*, *мирские утехи*, **Těše-mirъ* и т. п.

Но информация относительно мира, извлекаемая из *mir*-имен и в значительной степени подтверждаемая другими частями *mir*-текста, а нередко и фактами индо-иранского «митраического» текста, конечно, и шире и многообразнее, чем то, что укладывается в мотивные рамки ведийского гимна к Митре III, 59 или Mihir Yašt X. Кое-что уже было отмечено (*Mitra* & *Bhaga-*: *мир* & *бог*; *Mitráḥ pā́ti* 'Митра пасет [охраняет, стережет]' при *пасти*, *спасти мир*, *пасёный мир* [82]; *Mitra-* & *yajña-* [*yasna-* : *yaz-*]: *мир* & *жертва*, *мир* & *обряд*, *треба*; *Mitra* & *Agni* /*agni-*/: *мир* & *огонь*; *Mitra-* как носитель идеи дружбы и основоположник социальных объединений, основанных на дружественности [ср. индийское понятие *maitreya saṅgha*, букв. 'дружественная община, союз, объединение'] [83], при связи мира с идеей дружбы, которая, помимо уже указанных примеров, отражена в синонимических названиях крестьянской общины — *мир*, *задруга*, *друштво* и т. п.).

Здесь нет возможности рассматривать степень «формально-генетической» и семантической конгруэнтности славянских *mir*-имен и индоиранских

mitra-(*miθra*-)-имен или двучленных слов, приближающихся по своему статусу к именам собственным. Достаточно сказать, что в обеих ситуациях эта конгруэнтность весьма велика, и это обстоятельство должно учитываться как примечательная черта рассматриваемого здесь ареала и славянской ономатетической традиции. Лишь вкратце можно обозначить основные узлы, в которых славянские и индо-иранские факты сходятся таким образом, что позволяют говорить или о культурно-языковых влияниях вплоть до заимствований, или о генетической связи. Ср. *gaoya-dā* & *Miθra*, т. е. 'жизнедавческий Митра' (ср. другой его эпитет — *puθrō.dā-* 'дающий сыновей', ср. Yašt X, 65) — **Goji-mirъ*, **Da-mirъ*, **Sъ-da-mirъ* (ср. также *Žiti-mirъ* и под.); *θwōrəštar-* & *Miθra-*, т. е. творец Митра («fashioner», «creator», ср., в частности, анализ *pāyā* и *θwōrəstārā*. Y 42, 2 — *I. Gershevitch*. Op. cit., p. 54—56), вед. *Tvaṣṭar-* — **Tvori-mirъ* (*миротворение*, *миротворец*, *мирское творить*, *у-миротворение* и др.); *spənta-* & *Miθra-*, т. е. святой Митра [условная реконструкция для того периода в развитии образа Митры, когда он вошел в коалицию с *Aməšå Spənta* (**amṛtāh spantah*, бессмертные святые, ср. ср.-перс. [']*mhr 'spnd*, согд. *mrδ'spnd*, согд.-христ. *mrd 'spny* = τὰ στοιχεῖα. Галат. IV, 3), ср. Yašt X, 92] — **Svęto-mirъ*; *karšō.rāzah-* & *Miθra-*, т. е. 'director of (boundary) lines', согласно Гершевичу, 27, 102—103 (в связи с Яшт X, 61), 210, — ср. функцию н а р е з а н и я земли, закрепленную за миром (**mirъ* & **rězati*, ср. роль этого предиката в космологических и «тетических» актах, обыгрываемую в соответствующих ритуалах, о чем см. в другом месте, — лат. *rex* : *regiones* и т. п. в контексте *Roma quadrata*); персеп. *Miθrapāta-* (*Miθrabada* < **Miθra-pāta*, арам. *Mtrpt*; примеры, помеченные «персеп.», взяты из: *M. Mayrhofer*. Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen. Wien, 1973), др.-перс. *Miça-pāta-*, др.-инд. *mitra-pati-* — **Sъ-pasi-mirъ*; др.-инд. *mitra-dhā-*, *mitra-dhita-*, *mitra-dhiti*, *mitra-dheya* (персеп. **Miθradāta-*, как и Μιθριδάτης, и другие иранские примеры менее надежны из-за совпадения продолжений индо-иран. **dhā-* и **dā-*) = *Dě(jь)-mirъ*, **Sъ-dě-mirъ* (но и **Da-mirъ*, **Ne-da-mirъ*, **Miro-darъ*, когда в иранских примерах *-dāta-* отражает *dā-* 'давать'); персеп. **Miθra-farnah* (*Mitr-pirna*, ср. парф. *Mtrprn*, арам. *'Mtrprn*, греч. Μιτραφέρνης) — **Xorni-mirъ*; др.-инд. *mitra-han-*, *mitra-hatya-*, *mitra-ghna-* = **Goni-mirъ*; др.-инд. *mitra-vid-* = **Vido-mirъ*, др.-инд. *mitra-bhāva-* : **Byto-mirъ*; др.-инд. *Mitra-dharman-* — **Dъrži-mirъ* и др.; возможно, сюда же следует отнести хорезм. *mtrwrt*=*Mihr-wart* (ср. Топрак-кала. 1984, 273, Докум. VI, 285—286, ср. 282) — **Vorti-mirъ* (правда, В. А. Лившиц трактует *-wart* как причастие от *var-* 'желанный', 'избранный' или 'защищенный', что, впрочем, не полностью исключает хотя бы частичный параллелизм сопоставляемых имен).

Еще на одном случае соответствия с использованием генетически общих элементов стóит остановиться особо. Речь идет о сопоставлении предложен-

ной выше реконструкции слав. **Kruše-mirъ* (**kruš-* из и.-евр. **kreu-s-* : **krou-s-* 'толкать', 'разбивать', 'разламывать', ср. др.-греч. χρούω < *χρουσω, ср. χρουστικός и др.; др.-исл. *hrosti*, лит. *krùšti*, лтш. *kràusêt*, слав. **krušiti*. Pokorny I, 622, которое едва ли отделимо по своему происхождению от и.-евр. **kreu-* 2 'рушиться', 'разваливаться', 'падать' и **kreu-* 1 'кровавое, сырое мясо', 'свернувшаяся кровь'. *Pokorny* I, 621—622; *Mayrhofer* I, Lief. 6, 1989, 414—415) с вед. *mitra-krū̆-*, выступающим и как апеллятив, и, возможно, как личное имя демона. Во всяком случае последнее не раз предлагалось в связи с RV X, 89, 14. Это предположение не кажется обязательным, но сам фрагмент представляется весьма показательным: *kárhi svit sā́ ta indra cetyā́sad aghásya yád bhinádo rákṣa éṣat m i t r a k r ú v o yác chásane ná gā́vaḥ pṛthivyā́ āpṛ́g amuyā́ śayante* 'Когда же, о Индра, будет то твое возмездие злодею, что ты разрубишь п о л з а ю щ е г о ракшаса (демона). Так что рушители (крушители) дружеского («мирного») договора, как коровы на бойне (плахе), будут лежать вповалку постыдно (безжизненно) на земле?' Сочетание мотивов Митры (имплицитно), нарушителей договора, который был по условию заключен Митрой, земли и ползающего (*éṣat*) по ней демона-ракшаса, который как раз и является нарушителем этого договора, очень характерно, ибо отсылает к некоей мифологеме о с о-к р у ш е н и и того противника договора (и, следовательно, Митры), который пытается н а р у ш и т ь сам этот договор (и, значит, нанести ущерб Митре). В этом контексте слав. **Kruše-mirъ* могло бы пониматься как ономатетическое обозначение т а к о г о нарушителя м и р а — как космологического целого, как некоего сплоченного коллектива, как состояния мира-покоя, наконец, как «мирного» дружеского договора. Понятно, что само это имя кодирует и всю мифологему, главный герой которой именно **Kruše-mirъ* (в славянской версии) или *mitra-krū̆-* (в ведийской версии), выступающий как особая разновидность противника Митры-договора (самой идеи правды), как носитель лжи, нарушитель дружбы, предатель — вед. *mitra-druh-* (: *mitra- droha-*), авест. *miθra-druj-*. Особенно интересно, что мотив, скрытый в славянском имени **Kruše-mirъ*, и схема, реконструируемая по фрагменту RV X, 89, 14, обнаруживается не раз и в Авесте, в частности в гимне к Митре (Яшт X, 38) *xrūm å̄ šaitayo frazinte anašitå̄ maēθanyå̄ yāhva m i θ r ō.d r u ǰ ō śyete haiθīm. ašava. ǰanasča drvantō*... 'Он (М и т р а) сметает (опустошает) р у ш а щ и е с я поселения, более не обитаемые жилища, в которых (привыкли) жить хозяева л ж и, которые лживы в отношении д о г о в о р а, и ударяет по тем, кому в действительности принадлежит П р а в д а' (см. перевод Гершевича, 91, 93). Этот фрагмент, главная идея которого варьируется и в конце Yašt XIII, 38 (ср.: *xrūmå̄ asə̄biš frazinta dānunąm baēvarə. paitinąm*), приобретает особое значение в связи с тем, что *xruma-* восходит к уже упоминавшемуся и.-евр. **kreu-* 'крошиться', 'рассыпаться' и связано с

обозначением земли (ср. *xrūmya-* 'земляной' при согд. *xwrm*, *xrwm* 'земля', 'почва', см. *I. Gershevitch*. Op. cit., p. 188—189), представляемой как «крошащаяся» (ср. «клятвенную» формулу: *Пусть земля рассыплется в прах, если я*... при формуле последнего благопожелания — *Пусть земля будет тебе пухом*..., ср. **Puxo-mirъ*). В этом контексте реконструируемый **Kruše-mirъ* нарушает-крушит мир-Землю, мир-поселение, мир-общину, мир — состояние покоя (пролитая *мирская кровь*, возможно, отсылает к той же идее, которая представлена в др.-инд. *mitráḥ sán krūrám akar*. Taitt.-Samh. и в авест. *miθrōibiiō* ⟨...⟩ *xrūniiāṯ*. Y. 46, 5 или в *xrū-nar-* 'вредоносный для мужей', т. е. людей мужского пола, так сказать, «разрушающий» их, см. *H. Humbach*. IF 63, 1958, 210; Gathas I, 129; II, 69; *Mayrhofer* I, Lief. 6, 414—415). В связи с мотивом пролития *мирской крови* снова возникает перекличка с *mitra-krū-* : *kraviṣ*, с темой крови.

Еще бо́льшим количеством примеров могут быть представлены индо-ирано-славянские «семантические» схождения в сфере собственных имен с элементами и *mitra/miθra-* и *mir-* (или собственных имен и соответствующих апеллятивов). Ср.: **Bol'e-mirъ* : *mitrá-mahas*; **Gosti-mirъ* : *mitrātithi-*; **Bogo-mirъ*, **Bože-mirъ*, **Boži-mir* : *Mitra-deva*, *mitra-deva-*; **Kazi-mirъ* : *mitra-druh*, *miθra-druj-*; **Světo-mirъ* : *Mitra-bhānu-*, *mitra-bhā*, *mitra-varcas*; **Vojь-mirъ* : *mitra-yuddha-* (ср. *Mitra-sena-*); **Miro-l'ubъ*, **L'ubo-mirъ* : *mitra-kāma-*; **Rado-mirъ* : *mitra-nandana-*; **Terbo-mirъ* : *mitra-yajña-*; **Beri-mirъ* : *mitra-labha-*; **Dě(jь)-mirъ*, **Sъ-dě-mirъ* : *mitra-karman*, *mitra-karaṇa-*, *mitra-kṛti-*; **Orsti-mirъ* : *Mitra-vardhana-* [в контексте митраических связей мотив роста может пониматься и в специфически солярном плане; как известно, мистерии Митры (*Miθrakana*) имели место в декабре (а посвящение в таинства — весной, когда и христиане во время Пасхи крестили своих оглашенных); в 273 г. н. э. император Аврелиан установил в день зимнего солнцестояния, 25 декабря, чествование Митры, отождествляемого с солнцем, — *Dies natalis Solis invicti* (несколько позже, в IV в., христиане в этот день стали отмечать Рождество); в день летнего солнцестояния, 24 июня, к которому приурочено празднование Ивана Купалы, до того в о з р а с т а в ш е е солнце начинает у м а л я т ь с я: «Ему должно расти, а мне умаляться», — говорит об этой ситуации Иоанн Креститель (Ин. 3.30); имена **Orsti-mirъ* и **Malo-mirъ* как бы отмечают начало и конец этого цикла жизни человека или солнца и, следовательно, сам их путь, ср. **Pǫti-mirъ*; ср. *хождение посолонь*]; **Voldi-mirъ* : *mitra-pati-*, **Miθra-pāta-*; **Sěmi-mirъ* : **Miθra-tauxma-*, Μιθρατώχμης; **Xodi-mirъ* : Μιθραβάτης; **Xotě-mirъ*; **Miθra-čanah-*; **Bolgo-mirъ* : *Vasu-mitra-Va^{h}umisa*; **Sъ-mirъ* : *ha-miçiya-*; **Pusti-mirъ* : *Miθr-bōxt*, *Miθro-bōčet* (*-bōzet*) и т. п. Ср. также мотив «прославления» Митры, т. е. регулярное произнесение его имени в молитве, реконструируемый по *miθrahe vaxs* (ср. *miθrahe vača yazaite*. Yašt X,

137, которое Гершевич, указ. соч. 17, с. 142—143, особенно 283, рассматривает как сокращенный вариант от *raθwya vača miθrahe aoxtō. nāma yasnō, отраженного в Yašt X, 30) и перекликающийся с *Miro-slavъ, *Slavo-mirъ.

Но и помимо тех славянско-арийских схождений, которые обнаруживаются при сопоставительном анализе соответствующих двучленных личных имен, кое-что должно быть указано особо — просто перечислено или в сопровождении минимального количества примеров и/или краткого комментария. При этом в центре внимания оказываются те данные, которые имеют преимущественное значение как для реконструкции ранних славянских представлений о мире, так и для характеристики мира-общины и соответствующего ему состояния.

Атрибуты мира, извлекаемые из личных имен, некоторые преимущественные его характеристики, подчеркивающие его сакральную выделенность, ценностные критерии, высокую степень некиих положительных качеств, эго-центрическую «владельческую» ориентацию, нередко имеющую определенную интимную окраску, колористическо-оценочные признаки, ср.: *Svęto-mirъ; *Bolgo-mirъ, *Bolži-mirъ, *Dobro-mirъ, *Dorgo-mirъ, *Bol'e-mirъ, *Dъlgo-mirъ[84], *Skoro-mirъ, *Vętje-mirъ; *Vьse-mirъ; *Mojь-mirъ, *Svojь-mirъ, *Tixo-mirъ; *Bělo-mirъ, *Čьrno-mirъ и др. Учитывая показания mir-текста за пределами личных имен (или в пределах имен, квалифицируемых как вторичные и поздние), можно было бы думать о некотором правдоподобном расширении круга имен за счет реконструкции. Акцент на том, что мир велик, в речениях о мире и наличие темы величины-величия мира в «митраических» индо-иранских текстах (см. выше) делают возможным предположение о наличии некогда таких имен, как *Vel'ь(jь)-mirъ (форма *Veli-mirъ, имеющая свои реальные отражения в отдельных традициях, может иметь косвенное отношение к реконструируемой форме), *Staro-mirъ, *Starъše-mirъ [ср., с одной стороны, *Мир всех старше*, а с другой, отождествления в ряде надписей Митры со «старейшим из богов», перворожденным (протогон) из яйца божеством орфической традиции Фанесом][85], *Krasno-mirъ, (ср. *Krasi-mirъ и т. п. — при *На миру и смерть красна*, ибо и сам мир *красен*), *Strase-mirъ (наряду с *Strasi-mirъ, *Straxo-mirъ ср. речения о мире типа *Одному страшно, а миру* (*всем*) *не страшно*, *То не страх, что вместях, а сунься-ка один*) и др.[86] (Митра в Авесте освобождает от ązah- 'узости' [— ужаса], ср. вед. aṁhas : слав. *ǫzostь).

Примерно такая же ситуация и с предикатами, с которыми соединяется элемент mir- то как субъект, то как объект. Помимо того, что мир полагает-кладет (или его полагают), делает, творит, созидает, строит, собирает-соединяет, помещает, держит-поддерживает, несет, озирает, пасет-спасает, хранит, рядит-судит, начинает, сулит, желает, просит, утешает, знает, ожида-

ет, воюет, рвет [87], становится, стоит, строит, владеет (см. ниже), вертит-вращает-ворочает [88], угождает [89], угощает [90], живет [91] и других подобных действий, закодированных в двучленных личных именах с очевидностью или предположительно и в большинстве своем совпадающих с изосемантическими предикатами «митраического» текста, заслуживает внимания указание еще нескольких предикатов, которые были существенны для славянского (надежнее говорить именно о русской традиции) *mir*-текста.

С *мирской трапезой, мирским пиром* связаны два глагола — *есть* и *пить*, поскольку, как *Артель расходчика кормит*, так и *Мир кормит народ* (*мирян*). Более того, существует смелая метафора о мирянах, которые едят мир, что предполагается и терминологическим обозначением *мироед* (*Мироед, а без него не проживешь*), и утверждениями от обратного (*Один мир не съест*), и *Мир жиреет* от этого (ср. также *мирская пьянка, мирская попойка, пир на весь мир* и под.). Иранский Митра обладает пастбищами с обильной травой (*miθrəm vouru. gaoyaoitīm yazamaide* — так начинаются отдельные блоки в «Михир-Яште»), способствует росту растений, хранит скот, а тем самым кормит и тех, кто его почитает. О нем говорится как о «дающем жизнь» и «дающем сыновей», «распределителе жира и стад», «приносителе богатства». И ведийский Митра связан с функцией обеспечения питанием, кормом, физического подкрепления, поддержки, насыщения и удовлетворения (ср. **dhasi-*) [92] (ср. авест. *xvarəna-* : *x^{v}ar-* и слав. **Xorni-mirъ* в свете двух мотивов — *Мир кормит*, но и мир едят поедом, ср. *мироед*).

Еще один характерный предикат русского *mir*-текста — *тянуть*(*ся*). Мирская мудрость не сомневается — *Мира не перетянешь*: мир тянется-растягивается, распространяется (ср. «широкопастбищного» Митру в Yašt X), но не распадается на части, не рассыпается в прах, потому что сила собирания и единения, лежащая в его основе, сильнее «внешних» сил, грозящих распадом — *Мирская шея туга: тянется, да не рвется* (при именах **Tǫgo-mirъ* и **Rъve-mirъ*). Можно только гадать, существовало ли имя типа *Tęgni-mirъ*, но идея растягивания мира пронизывает все представление об изоморфизме и одноприродности «большого» и «малого» миров, Вселенной и общины. В этом контексте и имя **Tǫgo-mirъ* допускает, видимо, возможность трактовки в свете идеи «тянутия»-затягивания, как бы сокращения-свертывания мира и соответствующего настроения печали-туги, озабоченности. Стóит напомнить, что вед. *tan-*, *vi-tan-* и под. принадлежит к числу основных глаголов «миростроительного» назначения [93]. Тянут (**tęgn-*), вытягивают мир и крестьяне-миряне русской традиции: это действие — необходимое условие существования мира, но нередко оно осознается как тяжесть-тягота (**tęg-*/ **tęž-*), как нечто постылое и угнетающее, лишенное живительной силы и былого смысла верности миру, долга перед ним. Распределение между членами

мира мирского тягла составляло важную часть забот о поддержании мира и его нормальном функционировании, но речения о мире сохраняют представления о мирском тягле как о *мирском иге*, как о некоей извне налагаемой принудительности — *постылое т я г л о на мир п о л е г л о*[94]. К *мирское иго* (**mirъ* & **jьgo*) ср. вед. *mitra-yuj-*, о том, что связано с Митрой, находится с ним как бы в одной упряжке (ср. RV I, 186, 8); оба двусоставных фрагмента обнаруживают лежащий в их основе единый источник.

Мир, который кормит и поддерживает своих членов, вправе распределять между ними не только блага, но и обязанности — тягло из их числа. Само это распределение важнейший элемент организации — и распределяемого блага, и тех, между кем оно распределяется. Но члены мира, миряне, не всегда отвечают миру достойным образом: нередко их действия в отношениии мира носят именно дезорганизующий, хаотически-разрушающий характер. На мир члены его перелагают свои тяготы и тем самым как бы испытывают мир на прочность, на разрыв (ср. **Rъve-mirъ*, **Lomi-mirъ*, **Mǫti-mirъ*, **Kazi-mirъ* и т. п.), «связывают» мир своей необязательностью, утратой сознания с в о е г о долга перед миром и тем самым приближают его к порче, распаду, к концу. Пореформенная история русского крестьянского мира отражает эту его агонию. Это по сути дела совершившееся самоосвобождение от мира-кормильца, который сам нуждался в кормлении его, свидетельствуется речениями с глаголом *валить*, несущим на себе отпечаток своих прошлых употреблений в «инфернальных» контекстах, в частности, в связи с темой сокрушения противника Громовержца в «основном» мифе, о чем писалось ранее (проблематика Волоса-Велеса, Валы-Вритры, Волунда, Велса и т. п., в связи с которой глагол *вали́ть* и его внеславянские параллели употребляются в двух противоположных ситуациях: демиург, Громовержец, герой «основного» мифа в а л и т-сокрушает своего противника, который в свою очередь пытался с в а л и т ь-сокрушить мир, ср. *вали-мир*). Дальние отзвуки подобного «отрицательного» употребления этого глагола еще слышны в фразеологии мира: *В а л и на мир: все снесет*, ставшее как бы девизом и одновременно опознавательным знаком «хамского» отношения к миру, сам мир пережившим (ср. также о мире: *Вались народ от Яузских ворот!*), но еще сохраняющим память о своих «двух» контекстах (*навалила беда* [горе, несчастье], но *привалила удача* [счастье] и т. п.). Раньше умен и мудр был мир (ср. имя **Mǫdro-mirъ*) и умом мира был умен и мужик-мирянин, даже если он Иван-дурак. Но в обстоятельствах распадающегося мира мужик усомнился в уме и мудрости мира и решил, что он сам умен или должен стать таковым, и вообще «мир все спишет» и «нет в мире виноватых» (*В миру виноватого нет* [вар. *не сыщешь*]), а если все-таки и есть, то он всегда не ты сам, а д р у г о й, да и его можно «обезвиноватить», *опить*, если он, другой, выставит миру ведро

вина. Поэтому меняется и вся ситуация: вместо «коллективного» мирского разума — *Сто голов — сто умов* и приговор миру: *Мужик умен, да мир дурак*.

Не менее интересны и такие предикаты *mir*-текста, которые дают основания (или хотя бы намекают) думать об исходной космологичности и мифологичности представлений о мире. Иногда подобные предикаты нуждаются в некоей интерпретации обобщающе-углубляющего характера. Один из таких предикатов связан с в(о)з д ы х а н и е м (*вздохнýть*). Ср.: *Коли все миром воздохнут, и до царя слухи дойдут* (о жизненно необходимой коммуникации между миром-общиной и миром-царем, подобной той, которая существует между людским коллективом, собранным [*yātayati*] Митрой, и самим *Mitra-rājan*[95]) или в «злом», на разрушение ориентированном варианте — *Как мир вздóхнет, и временщик издохнет*. Глубинную идею подобных речений определить нетрудно. Перед нами новая экспозиция старой темы о в е л и ч и и мира, «разыгранной» — для вящей убедительности — парадоксальным образом: великое через малое (как позже у поэта — *Большая Вселенная в люльке у маленькой вечности спит*), иначе говоря, даже самое малое и лишенное вещественности (*вздох*), повторенное всем миром и им суммированное, приобретает высшую силу[96] и доходит до того, кто стоит над миром, — царя ли, временщика ли. И даже ублюдочное *издохнет*, которое сегодня имело в виду «плохого» временщика, мешающего миру, а завтра будет отнесено и к любому д р у г о м у члену мира (и уж тем более к «внешнему» по отношению к миру) — даже к соседу, приятелю, другу, в конечном счете отсылает к прежним «чистым» источникам космологического, хотя и формулирует его в явно сниженном и вырожденном варианте. Другое речение, которое может быть понято и в прямом смысле, но тем не менее хранит в своей глубине известную мифологему, приближает нас к искомой исходной ситуации. Речь идет об известной пословице *Мир зинет — камень треснет*, отсылающей к основному мотиву мифа о происхождении Митры как некоего яркого света, не просто озарившего мир, но оповестившего о его начале (ср. слав. **světъ* в значении света и мира-Вселенной). Этому мотиву соответствуют многочисленные свидетельства митраической легенды о рождении Митры из расколовшегося, т р е с н у в ш е г о камня (подобно Фанесу — из расколовшегося яйца[97]), ср. Митра как θεὸς ἐκ πέτρας, πετρογενής[98], со светильником в руках (*Mithrae gen/itori/ luminis*. CIL III, 4414=inscript. 370[99]; ср. также обычные изображения Митры с факелами в руках и пламенем, соединяющим уста Митры со светильником; этот «огненный» в з д о х Митры должен быть учтен при рассмотрении его сниженного варианта — вздоха мира в русской традиции)[100]. Этот образ с очевидностью отражает одну из софистицированных и гностицизированных версий творения, которые так легко возникали в связи с Митрой, прочно прикрепляясь к нему.

Даже одно это речение (*Мир зинет — камень треснет*) на фоне более широкого и разнообразного корпуса индо-иранских митраических данных образует глубокий прорыв в основную мифологему митраизма на определенной стадии его развития. Существенно подчеркнуть, что эта мифологема неизвестна древнейшему периоду: ни ведийские, ни авестийские данные ничего о ней не сообщают, хотя есть ряд намеков, на основании которых можно было бы поставить вопрос о предыстории этой мифологемы, оформившейся позже в среде, прошедшей через опыт гностической рефлексии и засвидетельствованной в основном уже далеко за пределами индо-иранского ареала. Наличие отдаленного следа этого митраического мифологического мотива в русской традиции могло бы быть поставлено под сомнение, если бы он не входил в более обширный контекст, обнаруживающий целый ряд параллелей с митраическими фактами, и если бы это вхождение не было столь органичным.

Ранее уже подчеркивалась роль идеи центра в связи с миром и соответствующая символика центра (храм, дерево, столб, шест, огонь, вода и т. п.), весьма полно и разнообразно отраженная в космологических мифах (ср. об этом многочисленные работы М. Элиаде и других ученых), но удержавшаяся достаточно прочно и в конкретной жизни крестьянского мира. Два факта заслуживают особого внимания в связи с символикой центра. Один — обычай маркирования центра, который в выродженной форме еще удерживался до войны, когда во время народных гуляний (даже в Москве, чаще на окраинах, в местах предназначенных для гуляний, напр., в Сокольниках) на высокий столб, на его вершину, помещался некий приз (медный самовар, сапоги, иногда просто шапка — из наиболее частых предметов), который вручался тому, кто без посторонней помощи добирался до вершины столба (очень вероятно, что медный самовар нужно рассматривать как сниженный образ небесного огня, солнца, воплощением которого как раз и был Митра, чье имя в некоторых иранских языках и обозначает солнце[101]). Другой факт — обозначение центра камнем, носящим ритуальный характер (в частности, здесь приходили к согласию, подтверждали всех устраивающие условия договора, заключали сделки и т. п.), который, однако, тоже обнаруживает следы деградации. Во всяком случае, и общие соображения и отдельные детали, относящиеся к жертвоприносительным обрядам, существовавшим и в крестьянском миру и в городских торговых «братчинах», недвусмысленно указывают на функцию жертвенника, закрепленную за таким камнем-алтарем. Один из видов жертвоприношения, долго сохранявшийся в жизни крестьянского мира, был связан с *ильинским быком*, заклание которого происходило на Ильин день (что, вероятно, дает известные основания для предположения о связи этого быка с Громовержцем), но, кажется, в качестве

такого жертвенного животного выбирался так называемый *мирской бык*, т. е. общественный бык-производитель [102], который по выполнении своих производительных функций предназначался миром для заклания. Этот реконструируемый мотив «мир убивает-приносит в жертву быка», разумеется, трудно оторвать от тавроктонической темы, которая начала связываться с иранским Митрой, видимо, после реформ Заратуштры, когда Митра стал одним из «язатов» (из крови приносимого в жертву Митрой быка произрастают растения, увеличивается плодородие и жизненная сила). Роль жертвоприношения животных, прежде всего быка, в культе Митры подчеркивается особо. Примерно тогда же и в том же контексте складывался образ «утреннего» Митры — самого Митры в сопровождении двух малых Митр, со светильниками в руках (символы утренней и вечерней зари, олицетворениями которых были Кауто и Каутопат), и формировалась мифологема с в е т а (солнца) из камня-скалы. Раскалывание камня и появление из него света — знак благодатности жертвы, принесенной М и т р о й (ср. **Světo-mirъ*). И именно на фоне этого «полного» и исходного контекста могут быть поняты и истолкованы совокупные русские факты типа мотива «камень треснет» (субъект действия — мир) [103] и отождествления м и р — с в е т, также вскрывающие авторефлексивную схему — мир раскалывает камень, чтобы породить, извлечь наружу мир-свет.

Осколки старого мифопоэтического *mir*-текста, группирующиеся вокруг ядра этого мифа, вероятно, могут быть обнаружены и в других речениях о русском крестьянском мире. Уже приводившаяся максима *Мир всех старше* может, в частности, быть непосредственно связана именно с тем узлом мифа, в котором появляется из расколотого камня или яйца мир-свет как типичный «протогон». Другой важный в этом контексте мотив — с т о я н и е мира (ср. **Stoji-mirъ*, **Stani-mirъ*). Мифологический смысл этого мотива в актуализации вертикальной связи, соединяющей Землю с Небом (они не раз выступают даже в речениях о мире-общине и тем более о мире-Вселенной). Эта связь по самому своему существу миростроительна: без нее разные космологические зоны не более чем membra disjecta мира, но еще не сам мир. Только в соединении их восстающим вертикальным движением мир с т а н о в и т с я, у с т а н а в л и в а е т с я и с т о́ и т, и это «сто́ит» фиксирует конечный и главный результат мироустройства (**Stroji-mirъ*) [104], его наиболее интенсивный аспект (когда о мире говорится, что он *лежит*, значит, он в расстройстве, в беде, в грехе, во лжи). Следует заметить, что на мирской сходке члены мира, действительно, с т о я л и, а не лежали или сидели, и стояние тоже должно рассматриваться как наследие ритуальной отмеченности этого действия в обстоятельствах особой важности. *Мир сутки стоял...*, — сообщают речения о мире, носящие профанический характер. Но за ними угадываются и более

существенные смыслы и космологические мироустроительные действия типа воздвижения столпа или мирового дерева. *Мир столбом стоит*, — конечно, о мире-общине, но за ним прозрачно обозначается и мир-Вселенная с его вертикальной структурой и ее символом — столбом. Но было бы ошибкой пренебрегать и конкретным вещественно-материальным столбом. О столбе как материальном воплощении самой идеи сельского мира уже говорилось. Этнографические данные о «мирском» строительстве (**Stroji-mirъ*) свидетельствуют не только о принадлежащих миру «общих» хозяйственных постройках (собственно, мыслимых таковыми: как множество мирян образует единый мир, так и множество «частных» построек жилого и хозяйственного назначения образуют единый дом, единый хлев, единый амбар и т. п.), но и о сооружениях «общественного» порядка: *мирская изба*, а чаще, видимо, некая более простая конструкция из нескольких столбов [ср. **Gordo-mirъ* и особенно **Koli-mirъ*), на которые кладется настил, крыша (ср. архаическую строительную конструкцию, состоящую из вертикального опорного столба и поперечной горизонтальной балки, трактуемых соответственно как мужское и женское («матица») начало (см.: *А. К. Байбурин*. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983, с. 177 и сл.), ср. «мужскую» и «женскую» ипостаси Митры в ряде вариаций этого образа]. Эта конструкция, которая используется для мирских сходок при неблагоприятных погодных обстоятельствах, но, возможно, и сооружения хозяйственного назначения (загон-стойло для скота, хранилище плодов земледельческого труда и т. п.), должны быть выделены особо: идея собирания-объединения и совместного помещения-держания в отмеченном месте обнаруживает себя и здесь. По сути дела, перед нами *мирской дом*, дом мира-общины (ср. **Doma-mirъ, Domě-mirъ*) как еще один отмеченный знак центра мира в его пространственном и ценностном значении. Этот центр не может не быть высоким (в физическом смысле — часто, но и в некоем идеальном плане). С этой высоты виден весь мир (образ мира, самого себя озирающего), и на ней же хранятся высшие его ценности. Поэтому она характеризуется наиболее престижным атрибутом: *Мир — золотая гора*, сказано в поговорке (Даль), что не опровергает идею «построенности» мира (*Какое строение давно построено, не разваливается и не требует починки?* — спрашивается в загадке с ответом — *Мир*, см. Садовников № 2500), и с этой золотой горы мир обозревает все, что к нему относится, все, что его, а *Мир — широк*. Эта картина, по осколкам собираемая на материале русской традиции, находит (включая сюда и образ золотой горы) синтетическое выражение в «Mihir-Yašt» X, 12—13: *miθrəm vouru. gaoyaoitīm yazamaide ⟨...⟩ hutāštəm baāvarə. čašmanəm berəzantəm pərəθu vaēδayanəm sūrəm axvafnəm jayaurvå̄ ŋəm. || yō paoiryō mainyavō* [105] *yazato tarō harąm ašnaoiti paurva. naēmat̰*

aməšahe hū yat̰ aurvat̰. aspahe, yō paoiryō z a r a n y ō. p ī s ō srīrå barəšnava gərəwnāiti aδāt̰ vīspəm ādiθāiti a i r y ō. š a y a n ə m səvištō ⟨...⟩ — с мотивами хорошо построенного, десяти тысяч глаз, в ы с о к о г о, ш и р о к о г о видаобзора[106], бессонного, (всегда) бодрствующего, быстроконного солнца, з о л о т ы х г о р н ы х в е р ш и н, панорамы всей земли, обитаемой иранцами[107] [к связи Митры с горой ср. Митрейские горы в Скифии — τὰ Μιτραίων ὄρη (Лукиан), по названию племени Μιτραῖοι].

Индо-иранские факты как бы восполняют то, что было известно — чаще всего в виде разбросанных деталей и не вполне ясных намеков — о «доме»-жилище мира в русской традиции. Ведийские и авестийские описания жилища Митры напоминают сооружение «дворцового» типа и восходят к общему фрагменту индо-иранского митраического текста, о реконструкции которого писалось раньше[108]. Особое внимание в этой связи привлекает фрагмент авестийского гимна к Митре (X, 28): *miθrəm vouru. gaoyaoitīm yazamaide* ⟨...⟩ *yō a s t u n å v i δ ā r a y e i t i b ə r ə z i m i t a h e n m ā n a h e s t a w r å a i θ y å k ə r ə n a o i t i: āat̰ ahmāi nmānāi daδāiti gəušča vąθwa vīranamča yāhva xšnūtō bavaiti; upa anyå sčindayeiti yāhva t̰bištō bavaiti* 'Grass land magnate Mithra we worship ⟨...⟩ who arranges the columns of the high-pillared house, builds the strong (*or* makes strong the) gate-posts[109]; herds of the cattle and (teams of) slaves he bestows on the house in which he is propitiated; the others, in which he is provoked, he smashes' (*Gershevitch*, 87)[110].

«Технологичность» этого описания (расстановка столбов и поставление воротных столбов) в сочетании с мотивом в ы с о к о г о дома позволяет, с одной стороны, понять конструктивный принцип, лежащий в основе жилища Митры (к высокому жилищу-дому Митры ср. **Vyše-mirъ*, **Doma-mirъ* и др.), которое как бы представляет собой «строительную» проекцию самого Митры, его главной идеи, а с другой, дает возможность расширения контекста и, следовательно, привлечения данных, которые вне освещения со стороны авестийских фактов могли бы показаться не связанными с общим индоиранским наследием. Так, серия сходств между ведийским и авестийским Митрой, отраженная, в частности, в общих их предикатах (давать, оказывать и т. п. милость, помощь, поддержку, силу, здоровье, добычу, дары и т. п.), атрибутах и т. п., в значительной части случаев доводится и до формально-материального уровня, когда общие семантические элементы кодируются генетически едиными языковыми средствами обеих традиций. В частности, в контексте, где подчеркивается положение Митры (и Варуны) н а в е р х у (небо, небесный трон, гора), откуда открывается широкий обзор всего, что внизу, на земле (ср. RV V, 62, 5—8 при уже указанном авестийском Yašt X, 12—13 и др.), возникает тот же мотив столпов-колонн как элементов вселенского жилища. Ср. в более широком контексте: «Охраняя прославленный широкий

облик [солнца] ⟨...⟩, усиливаясь при этом (*ánu* ⟨...⟩ *amátim várdhad urvī́m*), ⟨...⟩ вы сидите на т р о н е, о Митра, о Варуна, среди жертвенных возлияний (*gárte mítrā́sāthe varuṇelāsv antaḥ*)[111] ⟨...⟩ О два царя, лишенные враждебности, вы несете власть на тысяче колонн, оба вместе (*rā́jānā kṣatrám áhṛṇīyamānā sahásrasthūṇam bibhṛthaḥ sahá dvaú*). Его колонна из позолоченной бронзы ⟨...⟩, воздвигнутая на счастливом или плодородном месте (*bhadré kṣétre nímitā tílvile vā*) ⟨...⟩ На трон с бронзовой колонной на восходе солнца вы поднимаетесь (*ā́ rohatho*), о Варуна и Митра; отсюда вы созерцаете несвязанность и связанность (*átaś cakṣāthe áditim dítiṃ ca*)».

Ядром реконструируемого индо-иранского митраического фрагмента является то, что Митра *stunā̊ vīδārayeiti* 'расстанавливает столбы-колонны'[112]. Глагол *vī-δārayeiti*, как предполагают, первоначально обозначал разъединение, держание чего-либо по отдельности, откуда позже возникли такие значения, как 'распределять', 'располагать', 'улаживать' и т. п. Нужно думать, что это действие было главной характеристикой и Митры и того объекта, к которому Митра его применял, — народа, собранного и соединенного вместе в единый мир. В этом контексте очевидна организационно-упорядочивающая, миростроительная функция этого действия, в которой как бы суммируются «разъединяюще-изолирующая», «тетическая» и хранительная функции, отмеченные выше в связи с такими *mir*-именами, как **Orz-mirъ* (от 'разведения' по сторонам до 'раз-мирия'), **Sъ-dě-mirъ*, **Dě(jь)-mirъ*, **Dьrži-mirъ*, **Xorni-mirъ* (ср. **Sъ-pasi-mirъ*). Столбы-колонны (*st*[*h*]*ūṇā̆-*) — элементы вселенского мироустройства, жилища Митры, но и само средство упорядочивания и организации его: стоящие врозь, по отдельности, но в определенном порядке, они возносят вверх целое и поддерживают его как организованное и упорядоченное единство. Это слово *sthūṇā-*, пятикратно употребляющееся в Ригведе[113], входит в ряд показательных «митраических» контекстов («Митра сотворил колонны», «колонны жилища Митры» и т. п.). Весьма показательны те из контекстов, в которых со словом *sthūṇā-*, или чем-то иным возносимым сочетается глагол *dhar-*, ср.: *yó vāṃ gártam mánasā tákṣad etám ūrdhvā́ṃ dhītíṃ kṛṇávad d h ā r á y a c ca* ⟨...⟩ (RV X, 18, 13) 'кто вам мысленно этот трон сделал (вытесал) и молитву поднял вверх и удержал ⟨...⟩', где сочетаются мотив трона и глагол *dhāráyat*. Но еще более точное совпадение в глаголе (ср. авест. *vī-δārayeiti*) представлено в ведийском фрагменте из RV X, 92, 10: *yajñair átharvā prathamó v i d h ā r a y a d*, которое в «интерпретирующем» переводе обозначало бы примерно следующее — 'с помощью жертвоприношений жрец-атхарван сначала установил порядок', т. е. развел-разъединил то, что было хаотически смешано, и выстроил разъединенное таким образом, что из этого построения возник порядок целого, то «у д о б н о е существование» (ср. **Dobe-mirъ*), о котором говорится в Yašt X, 5: *āča.nō ǰamyāt̰ havaŋhāi* 'пусть

он (Митра) соединит нас для удобной жизни' («for a comfortable existence», по Гершевичу), которая может быть лишь там, где есть п р а в д а-*aša* (ср.: *āča.nō jamyāt ašavastai.* X, 5 'пусть он (Митра) соединит нас с тем, кто обладает-владеет правдой').

Тема мира и правды, их соотношения, безусловно, ключевая для некоторых периодов развития русской духовной традиции. Об этом уже писалось и подробнее будет сказано в другом месте. Здесь достаточно напомнить о также уже ранее указывавшемся параллелизме между индоиранской схемой *Mitra- & ṛtá-* в ведийском варианте, *Miθra- & aša-* в авестийском, т. е., говоря в общем, Митра и мировой (т. е. Митры), вселенский закон, истина, правда [114], и русской концепции правды, справедливости, права и их места в мире, стоящей за речениями типа *Мир и правда, Мир правдой держится* и т. п. Прежде всего нужно отметить, что количество речений о правде и неправде, правде и кривде (ср. их персонифицированные варианты в текстах духовных стихов о Правде и Кривде, ср. «Стих о Голубиной книге») и степень глубинной вовлеченности в эту проблему и заинтересованности в нахождении правильного и окончательного ответа, как бы суммирующего все конкретные ответы, в которых затрагиваются темы, поддающиеся искажению-искривлению, т а к о в ы, что ставят тему правды и лжи безусловно на п е р в о е место в русской паремиологии [115]. Говоря самым общим образом, традиционные представления русского крестьянского мира о правде носят отчетливо «уравнительный» характер и тем самым отражают как сильные, так и слабые стороны самой «мирской» конструкции [116]. Рефлексия на тему правды не нашла своей подлинной и плодотворной середины: она или целиком подчинялась эмпирическим обстоятельствам *сего дня* и *сего мира*, добровольно подчиняясь их принудительным правилам, или же настолько отрывалась от злобы дня и уходила в подоблачные выси, что земля-мир доставались в удел Кривде (*Правду Кривда приобидела,* | *Правда пошла на небеса,* | ⟨...⟩ | *А Кривда пошла у нас вся по всей земле,* | *По всей земле по свет-русской,* | *По всему народу християнскому.* | *От Кривды земля восколебалася,* | *От того народ весь возмущается;* | *От Кривды стал народ неправильный,* | *Неправильный стал, злопамятный.* | *Они друг друга обмануть хотят,* | *Друг друга поесть хотят* ⟨...⟩). Но эта уступчивость неправде, тем более легко признаваемая и усваиваемая себе, что есть сознание, что п р а в д а ж и в е т (хотя и далеко) и что она в ы ш е н е п р а в д ы, что она *на небеса пошла,* | *К своему Христу, Царю Небесному,* что, наконец, *Кто не будет Кривдой жить,* | *Тот причаянный ко Господу,* | *Т а д у ш а и н а с л е д у е т* | *С е б е Ц а р с т в о Н е б е с н о е* (а когда это совершится — скоро или когда-то в неизвестном будущем — в условиях «совместно-одновременного» держания всех членов времени или «остановившегося» и переставшего быть творческим времени), сыграла роковую

роль: с л о в о о правде расходилось с д е л о м правды, и вся «изобретательность» уходила в «достойное» приспособление к царству Кривды. Эти особенности в резонирующем пространстве крестьянского мира многократно усиливались и заражали весь этот мир, подтачивая его здоровые основы. «Святой» мир все более утрачивал «свою» правду (такова во всяком случае была тенденция), не дождался, когда вернется на землю Небесная Правда и — вопреки всем последним надеждам — не *наследовал себе Царства Небесного*. И все-таки нельзя забывать о том высоком строе мыслей и чувств, который ставил правду выше всего в мире (**Vyše-mirъ*), сравнивал ее с солнцем и даже утверждал ее преимущество перед ним (*Правда светлее солнца*; *Правда чище ясного солнца* и т. п. — не дань риторике, но убеждение, более того — глубокая вера)[117], полагая всю м и р с к у ю жизнь, в е с ь м и р-общину на п р а в д е. Разные места, на которые помещали себя члены мира (миряне) на шкале правды-неправды в ее проекции на эмпирический уровень, актуализировали всю эту шкалу, все пространство вины и греха и соответственно покаяния (из-винения) и искупления. Эти проблемы всегда стояли перед миром, глубоко волновали его, и в результате «мирской» рефлексии наметилось два пути, идущих в противоположных направлениях: примирение с грехом (*грешить всем миром*, «грешемирие», ср. **Grěši-mirъ*), потакание ему, признание его неизбежности[118] или бегство от греха, сознание собственной вины, иногда вины *a priori* и необходимого покаяния. Те, кто сознательно избирал грех, любил его и не чувствовал бремени вины, должны были уходить из мира вовне, потому что и сам мир, каким бы он ни был, таких грешников извергал из себя (ср. **Jьz-mirъ*).

Еще один значительный пласт, вскрываемый славянскими двучленными личными именами (**Voli-mirъ* : **Veli-mirъ*, **Voldi-mirъ* и др.), но несравненно более широко представленный в разнообразных фрагментах русского *mir*-текста, образует тема в л а с т и-в о л и в ее проекции на мир-общину, на жизнь в нем. Эта же тема, хотя и в несколько трансформированном виде (персонификация мира-договора в виде Митры и власти-принуждения, идущей не изнутри, но извне, в образе Варуны), предполагающем реконструкцию исходного состояния, обильно представлена в «митро-варуническом» фрагменте ведийской мифологии, где Митра-Варуна, клишированная пара божеств, оказывается, как было показано в ряде работ последних десятилетий, персонифицированной версией т о г о ж е с а м о г о первоисточника, к которому относится и русская клишированная пара, образующая особую формулу — *мир-воля, мир и воля*[119].

Это русское сочетание (*мир-воля, мир и воля*), помимо этой, так сказать, канонической формы, представлено многими другими отражениями — *мирволить, мирвол, дать мир-волю, мирская воля, как мир поволит, мирская*

власть (*волость*), ср. различение между *мир сельский* и *мир волостной* (*мир окладывают да волости окрадывают*) и т. п. — вплоть до более сложных композиций, в частности, и в художественной литературе, ср.: *А кто те мешает* 〈...〉 *вольному воля, а дорога мирская* («Барышня-крестьянка») и др.; стоит упомянуть и некую пару двучленных сочетаний: *мир-батюшка* (напр., в выражении *как мир-батюшка скажет*) при *воля-матушка и Мать-земля*, что в конечном счете отсылает к индоевропейскому представлению о космологически-божественной чете Неба-отца и Земли-матери, если угодно интенсивного и организованного мира и пассивной, стихийной, но обильной плодородием земли-воли (связь воли с землей в русской мифопоэтической традиции подчеркивается очень часто).

Мир и воля как коренные понятия и императивы жизни русского крестьянства навязчиво, как иногда может показаться, сверх меры, повторяются в речи крестьян о мире (наряду со словами *милость, правда, Бог*) и отражены во многих художественных текстах, точно воспроизводящих или самое крестьянскую речь, или идею мира и воли во всей ее глубине. В подобных случаях поражает и внутреннее, на последней глубине взятое сочетание тем мира и воли (как того, что вне мира, в дружбе с ним — *Божья воля* или во вражде — *воля* как разрыв с миром; бегство от него), и чисто внешнее появление слов с корнем *вел-*, *вол-* и т. п. в контексте темы крестьянского мира[120].

Мир отсылает к определенной территории и, следовательно, к земле, которой обладает (**ob-vold-*) и которой он владеет (**vold-* : **Voldi-mirъ*), т. е. осуществляет над ней свою власть. Аспект собственности и аспект власти определяют идею территориального самоуправления (*мирская власть* и *волостной мир*). «В основе этого мирского самоуправления лежит территориальная власть мира на землю, связывающая несколько собственников в одно сплоченное (ср. выше о **mirъ* & **jatiti*. — *В. Т.*) целое и обусловливающая все их права и обязанности по отношению к миру»[121]. Собственность и власть, коренящиеся в этих внутренних основаниях, при определенном направлении развития начинают мыслиться лежащими над миром (**Nad-mirъ*), вне его (**Kromě-mirъ*), и само соотношение обширной волости и маленьких «миров» (мирских общин) трактуется в таком случае как пространственное соотношение внешнего и внутреннего, периферии и центра (т. е. точно так же, как взаимное расположение Митры в середине и Варуны космического Океана, окружающего мир, собственно мир Митры, мир организованного договором с Митрой народа, вовне). Но и в этом случае мир и воля, мирское и волостное связаны, и их связь подтверждается взаимопроникновением обоих начал, о чем можно судить по сохраняющимся архаичным формулам. *Мир волновался*, — говорит Пушкин («История села Горюхи-

на»; *Мирская молва — морская волна*, — говорит пословица), имея в виду вторжение во «внутренний» мир «внешней» воли (**vel-/*vol-* → **mir-*), но и сам мир инфильтрирует вовне, преобразуя «внешнюю», вышедшую из-под контроля волю. *Волость замирилась*, — говорят в таких случаях (**mir-* → **vel-/*vol-*).

Эти языковые употребления и стоящие за ними реальности еще четче и «цельно-раздельнее» определяют связь этой пары — мир и воля. Позже во время революции, когда мир действительно волновался и волнение воли захлестнуло мир, выплеснувшимся наружу голосом крестьянской России было сказано главное, ставшее лозунгом дня (хотя и нередко в «демагогизированной» интерпретации со стороны политических, чаще всего нечистых, сил): *Мир — земле, волю — России*. Он был подхвачен очень широко в публицистике и в литературе тех лет. В своей книге «Родное и Вселенское» (М., 1917), где уже заглавие как бы отсылает к глубокой «митро-варунической», «внутренне-внешней» перспективе, Вяч. Иванов делает тему мира и воли одной из ключевых: *Мир на земле! На святой Руси воля! | Каждому доля на ниве родной*[122]*; Русь! — — — Князю мира не служи! | Мир — земле, народам «воля». | Слабым — «правда», нищим — «доля», | «Дух» — себе самой скажи!* (ср.: *буди мир! буди воля!* и др.)[123].

Примеров такого рода очень немало[124]. Внимательное изучение их обнаруживает некоторую нарочитость, отмеченность соответствующих контекстов: за образно-неопределенным и современным в них просвечивают терминологические и архаические сгущения. *Мир и воля* как раз и находятся в центре таких ситуаций. Эти слова в подобных контекстах обозначают не только и не столько мечты, надежды, чаяния, сколько очень конкретные понятия, проверяемые и подтверждаемые операционно всем опытом русской крестьянской жизни. В таких условиях тексты «мира и воли» как бы выявляют следы своего мифопоэтического «подслоя», того субстрата, на котором в конце концов и сформировался тот текст, коим мир описывал самого себя и то, что находилось вне мира, — волю. Об этом мифопоэтическом «подслое» свидетельствует, в частности, исключительная многозначность лексем, содержащих корень **vel-/*vol-*, и, конечно, русск. (в том числе и диал.) *воля*, как и соответствующие слова в некоторых других славянских языках. Такие их значения, как луг, пастбище; смерть, кладбище[125]; свобода, власть, желание и др., совпадают с теми архаическими смыслами, которые актуализируются в связи с образом Варуны как его ведущие мифологические идеи-мотивы.

Впрочем, между этими двумя парами — мир и воля, Митра и Варуна — есть «другое» фундаментальное сходство. Пространственно, топологически мир и воля находятся между собой в том же отношении, что и пара ведийских богов в Космосе: мир — внутри, и он — «человеческий» (ср. **L'udo-*

mirъ), воля — вовне, и она — «природна», безлюдна, хотя некоторые люди, томящиеся в мире-общине, ищут ее, готовые обменять «свой» мир на «чужую» волю, которую они предполагают усвоить себе. Но воля, в частности, как она «чувствуется» миром и им описывается, всегда экстенсивна, дика, своенравна. Воля — минутный выход, порыв, бегство от беды и несчастья, от сознания исчерпанности мира. Но она не воспитывает человека, не взвращивает его, не формирует в нем некиих интенсивных глубинных структур и соответствующих движений, ведущих к возрастанию духовности. При всей остроте и напряженности тяги к воле, ее восприятия, она экстенсивна и заранее ориентирована на снижение уровня. Более того, воля обычно означает разрыв с миром как конструктивно-смысловым принципом бытия, творческим началом культуры и с Богом («счастьем», благой долей — в некоей проекции вглубь). Алкание воли, порыв к ней понятны как отражение физической невозможности жизни среди тягот распадающегося и угнетаемого чуждыми силами мира, но эта тяга к воле деструктивна и по самой своей сути соотнесена («изнаночно») с бездуховностью того мира, из которого бежит человек, чтобы *отщепить* себя от него (ср. соотношение *Мир* — «*велик человек*» и «маленький» человек, напр., в русской литературе XIX в.).

Воле, кроме смерти, которая тоже есть воля, существует лишь одна альтернатива — свобода. В отличие от воли она — конструктивное начало, коренящееся в мире, но не рвущееся из него на «волю» (и дорожащее своей «мирской» почвой), а напротив, углубляющееся внутрь и вовлекающее за собой в это движение и мир, который начинает творить новую духовность. Эта свобода есть обращение к самому себе (ср. «возвратное» *sv-* в слове *свобода*: **Svojь-mirъ*, **Sobě-mirъ*), «бытие-у-себя-самого» (*bei-sich-selbst-Sein*, по терминологии Гегеля). Но эта свобода всегда основана на чем-то — на себе (своем *Я*), на своем доме (ср. готск. *freis*, нем. *frei* и т. п. 'свободный', из и.-евр. **prijo-*, от **per-* 'дом,' так сказать, 'свой дом' [126], ср. *слобода́* ≡ *свобо́да* и вед. *sva-dhā* — как положение себя в основу, как основу) [127], на своей собственности, на своем общественном положении, на своей идее, наконец, даже на ничто (großes Nichts, по Ницше), если только оно выступает как духовный принцип, освобожденный от предшествующей ему эмпирической материальности. Именно в этом коренное различие между свободой и волей [128]. Но русский крестьянский мир, прочувствовавший волю и выстрадавший ее как светлую идею, в силу ряда сопутствующих обстоятельств оказался плененным этой легкой идеей, не предполагавшей для ее осуществления ни чувства ответственности, ни сознания долга перед миром, и по разным причинам не найдя пути к свободе в своем целом, распался [129]. Восстановить тот мир нельзя, как невозможно переиграть не использованный в свое время и в своем месте шанс, предоставляемый историей. Но пора оценить мир во всей его

противоречивости и сложности, воздать должное ему по крайней мере в том, в чем он в течение определенного периода успешно решал возникавшие перед ним задачи, и восстановить его честь, защитив его от того презрения или ненависти «внешних» миру и чуждых ему, которые сопровождали мир до конца его гибельного пути. Как оригинальная форма социальной жизни крестьянский мир стоит в том же почетном ряду, что и древневосточные теократии, греческий полис, Римская республика, а потом и Империя, средневековые города-коммуны, английский парламентаризм или современное «открытое» общество на Западе. Устойчивость мира-общины, открытая как великое преимущество перед другими формами общественного бытия, проистекающее из того акцента, который был поставлен на ненасильственности, позже стала причиной, направившей мир к его концу: он не сумел достаточно эффективно и своевременно перерабатывать информацию, идущую извне, и делать из нее выводы. В условиях меняющегося «большого» мира устойчивость «малого» мира превратилась в застойность, и когда Россия вышла на самый грозный рубеж ее истории, мир был уже обессилен, и попытки регенерировать его в новой форме кончились неудачей. И этот исход нельзя признать худшим: во всяком случае крестьянский мир не принял того нового зла, которого, по словам поэта, *терпеть без подлости не можно*.

* * *

То миропонимание и мирочувствие, которое складывалось с давних пор и опознается по его *mir*-коду, в своем наиболее раннем из доступных вариантов относится к праславянской древности. Славянские двучленные личные *mir*-имена и результаты реконструкции, проведенной на их основе, позволяют с относительной надежностью и даже известной полнотой представить себе ранюю славянскую *mir*-«идеологию» и наметить некоторые ее проекции в культуре славян той эпохи. Более детальные представления об относительно поздней стадии в развитии этого явления относятся уже к периоду особной жизни восточных славян и лучше всего свидетельствуются по данными исторической русской традиции, относящейся прежде всего к русской крестьянской общине. Но было бы известной ограниченностью и однобокостью считать, что только ею это «миро»-учение исчерпывается. Достаточно рано оно нашло себе еще одну важнейшую область своего бытия, которая была творческим созданием богопознания и христианского вероучения, как оно было усвоено на Руси.

Кажется, до сих пор не обращалось внимания на значение *опытного ведения* (слова С. Н. Булгакова) Сергием Радонежским Пресвятой Троицы, открывшего ему, не умудренному в молодые годы книжным знанием, но ис-

полненному даром богомыслия и боговедения, глубокий смысл этого образа и самой «троичной» идеи. То, как восстанавливается ви́дение-ве́дение Сергием Радонежским образа Пресвятой Троицы, обнаруживает исключительную близость к тому кругу идей, на основании которых сложилась концепция русского крестьянского мира — и не столько в его практическом аспекте, сколько в стоящей за ним духовной конструкции. Трудно отделаться от мысли, что творческое наследие мира-общины так или иначе соединилось в личном опыте Преподобного Сергия с его ви́дением-ве́дением Пресвятой Троицы. Неожиданность ее появления и цветение «троичной» идеи, связанные весьма определенно именно с Сергием, составляют резкий контраст как с почти полной оттесненностью «троичной» идеи на Руси вплоть до начала духовного служения Сергия, так и с развитием соответствующего круга идей в тех странах, которые так или иначе могли бы влиять на православие и конкретную церковную жизнь на Руси. Органичность усвоения христианского культа Пресвятой Троицы Сергием и открытие-актуализация им совершенно определенных аспектов, связанных с ее почитанием и вовсе не являвшихся «модными» на Руси в XIV в., могли бы дать еще один повод для проверки соображений о роли того круга идей, который был определяющим в понимании русского крестьянского мира. Здесь могут быть обозначены лишь три-четыре направления схождения сопоставляемых явлений.

Сергий приступает к постройке храма Пресвятой Троицы с тем, как повествует его житие, «чтобы постоянным взиранием на него побеждать страх перед ненавистною раздельностью мира». Эта раздельность была главным врагом и источником страха для крестьянского мира, и не только для него — «мир власти», княжеский «мир» страдал от этой раздельности еще больше и в конце концов от нее и распался (в своих записках о последних днях Пафнутия Боровского, ученика Сергия Радонежского во втором поколении, Иннокентий рассказывает, как верейский князь Михаил Андреевич прислал к преподобному своего духовника с просьбой получить благословение себе и своему сыну Иоанну. Помолчав немного, Пафнутий сказал: «Удивляюсь на князя, зачем присылает: "благослови сына моего, князя Иоанна"? А князь Василий разве не сын его? Бог знает, сам на себя разделился: как же он может обрести мир и благословение? ⟨...⟩ — Нет у него ко мне никакого дела, хотя бы и князь он был»). Более того, мир возник как средство преодоления «ненавистной раздельности», духа разъединения, размирия, распада. В статье «Троице-Сергиева Лавра и Россия» отец Павел Флоренский разъясняет: «Троица называется живоначальной, т. е. началом, истоком и родником жизни, как единосущная и нераздельная, ибо единство в любви есть жизнь и начало жизни, вражда же, раздоры и разделения разрушают, губят и приводят к смерти. Смертоносной раздельности противостоит

Живоначальное единство, неустанно осуществляемое духовным подвигом любви и взаимного понимания». Троица как образ единосущности и нераздельности свободной жизни предполагает ту соборность и многоединство, которые лежат и в основе человека, как он задуман Богом, и в основе мира-общины, причем именно последний явно обнаруживал принципы своей организации и свои идеи в тех текстах, автором которых был сам мир (ср. те речения, которые очень выборочно приводились выше).

Но дух этой многоединой соборности — взаимность, братолюбие, любовь, общежительство (именно с Сергием связано возобновление киновийной монашеской жизни, хотя и в несколько иной форме, чем это практиковалось в Киевской России) — характеризует именно мир-общину в ее идеальном выражении, а богословская идея Пресвятой Троицы (ср. *святой мир*, **Svętomirъ*) выступает как некий духовный ориентир, по которому должен строиться мир как общий дом, ибо *Без троицы дом не строится*. Любовь, братолюбие, взаимность, общежительство, с одной стороны, смирение, кротость, молчание как угашение агрессивных потенций Я, как уход «яйности» из самого Я ради другого и других и единения с ними, с другой стороны, собственно, и воздвигают ту непреодолимую преграду, которая встает на пути «ненавистной раздельности мира». Ради этого и уходили люди в глухие леса и в пустынных местностях основывали монастыри, осуществляя идею братства и складывая, уйдя из «мирского» мира, свой новый «духовный» мир. Как известно, эти лесные монастыри, как магнит, влекли к себе людей «мирского» мира и становились опорными пунктами крестьянской колонизации. Вокруг монастырей зарождались новые, более чистые и совершенные формы крестьянской жизни *всем миром*. Значило ли это, что движение на север косвенно свидетельствует об упадке того крестьянского мира, который покидали многие ради не вполне известного или вовсе неизвестного? Сто лет назад Ключевский дал на это ответ — «...древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния своего мирского общества: стремление покидать мир усиливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы. Это значит, что русское монашество было отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных». Одним из таких идеалов и в киновийной жизни и в личном духовном опыте была истина (ср. выше о крестьянском мире и правде). Если для мира-общины правда была наследием накопленного духовного богатства, но имела скорее теоретическое значение, нередко остававшееся изолированным от реальной жизни и поведения, то в монашеском мире рефлексия об истине оказывалась неотделимой от практических задач: истина усваивалась как бытие в ней и как осознание своего бытия в истине. Подобная установка определяла и единство духовного

и физического планов жизни, и ту напряженность и интенсивность, которая характеризовала духовные искания у лучших представителей «северной Фиваиды». Как монашеский мир не был оторван от «мирского» мира, так и последний не был изолирован от первого: идея «мира», сложившаяся на опыте жизни крестьянского мира-общины, возвращалась углубленной новыми смыслами к своему первоисточнику, и эта взаимопроницаемость, обмен тоже были знаком многоединства, создание которого еще полтысячелетия способствовало поддержанию крестьянского мира[130]. Гибель последнего символически совпала с гибелью «большого» мира, каким и задумывалась «Святая Русь». Собственно, гибель была одна, но отозвалась она и в великом, и в малом. И, значит, на последней умопостигаемой глубине и жертва была тоже одна: ее двоение не более чем аберрация «ненавистной раздельности» — не мира, но размирия, крушения мира.

Корректурные дополнения

К **But(o)-mirъ*: греч. Βούταμον (Лакон.), Βούταμα (Vasmer 165, м.б., и к **Byt-*).

К **Byto-mirъ*: греч. Βητουμᾶ (Фессал.). Vasmer 87.

К **Dorgo-mirъ*: греч. топонимы Δραγομιρ (Фессалоника-Халкидика), Δραγομή (Эпир) < **Dragomĕrъ* (Vasmer 1941, 32, 204).

К **Gosti-mirъ*: греч. Γοστίμι (Крит). Vasmer 181.

К **Jaro-mirъ*: греч. Ἱερομέρι (Эпир), Ἱερομήριον, Γερομήρι, - έρι (Vasmer 36), возможно, сюда же Ῥωμήρι, (Закинф), Ρομήπι (Мессения). Vasmer 80, 164.

К **Miro-gostjь*: ср. греч. топоним Μίχρογοστι (Фессалоника-Халкидика) < **Miro-goščь* (Vasmer 207).

К **Miro-slavъ*: греч. Μυροσλάβιστα (Флорина. Македония), Μωρόσγλαβον (Акарнания-Этолия) Vasmer 74, 194, ср. Μύροβον (Фессалоника) < **Mirovo*.

К **Sěto-mirъ*: м. б., сюда же Σέτομα (Флорина. Македония). Vasmer 195.

Примечания

[1] Фрагменты этого рода из новозаветных текстов органически ложились в традиционные славянские языковые и культурные формы. Ср. (...) ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος. Ин 3.17 'но чтобы мир спасен был' или οὐ γὰρ ἦλθον (...) ἵνα σώσω τὸν κόσμον. Ин 12.47 'ибо Я пришел (...), чтобы спасти мир'. Та же ситуация и с глаголом ποιμαίνω 'пасти' в новозаветных текстах: пасутся Божие стадо (т. е. мир, ср. 1 Петр 5.2: ποιμάνατε τὸ (...) ποίμνιον τοῦ Θεοῦ), народы (ср. Откр. 12.5: (...) ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα ἔθνη, т. е. *мир-народ*, как об этом говорится в фольклорных текстах),

Церковь (ср. Деян. 20.28: ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ ⟨...⟩). Можно напомнить и о фрагменте из древнейшей чешской религиозной песни — *pomiluj ny, ty sъpase vьsego mira, sъpasi ny* ⟨...⟩ (запись в реконструкции), в соответствии с латинской литургической формулой *Salvator mundi salva nos* (из «Adoramus te Christe») и с характерным сочетанием элементов *mir-* и *mil-* (ср. далее).

[2] Этим идеям вполне отвечают традиции русского крестьянского мира с особой ролью, которую играют в его жизни *мирское стадо*, *мирское пастбище*, *мирской пастух*; все эти обозначения терминологичны, и мотивировка их находится в сфере мифопоэтического [в двух случаях из трех они отсылают к сочетанию **mir-* & **pasti*, подтверждаемому и индо-иранскими данными; Митра, о чьей связи с **mir-* писалось ранее, и его соперник Варуна именуются пастухами мира, букв. — пастухами-хранителями скота, коров, и к ним обращаются с просьбой о защите — *bhuvanasya gopā* ⟨...⟩ *no mitrāvaruṇāv aviṣṭaṃ*. RV V, 62, 9; они же пастухи закона, *ṛ́tasya gopāv*. RV V, 63, 1; ср. о них же *viśvasya gopā́*. VIII, 25, 1 'пастухи всего' или VIII, 25, 7: о Митре и Варуне, озирающих (творение), как стадо]; ср. одно из значений польск. *mir-* 'nowe pastwisko, na które przenosi ś. stado po wyjedzeniu domowego pastwiska' (Słown. jęz. polsk., II, s. 996). *Мир спасет*, — говорил человек, чьи связи с миром оказались нарушенными или под угрозой, надеясь все-таки на то, что мир его не оставит в беде, и, действительно, *мир спасает* и *миром спасают*(*ся*). Но когда мир уже погиб и помощь не пришла, поэт пьет *за злую жизнь свою* ⟨...⟩ | *За то, что мир жесток и груб*, | *За то, что Бог не спас*.

[3] В данном случае нет оснований для упреков в известном анахронизме или попытках модернизации: речь идет лишь о складывании тенденции, обнаруживающей себя вполне уже позже и часто на языке иной культурной традиции.

[4] Ср. известную формулу в составе «*mir*-текста» — *как мир-батюшка скажет*. В свою очередь *мир-батюшка* перекликается с нередким образом мира как совокупного, всеединого человека — *мирушко*. Ср.: *Подымайся, солнушко красное,* | *Сугревай мирушко-то* СРНГ 11, 1982, С. 174) или *Один из нас надумался идти по свету лгать, мирушко* [через *i*. — *В. Т.*] *православное околпачивать* (см. *А. М. Смирнов*. Сборник великорусских сказок Архива Русского Географического Общества, т. 44, вып. 2. СПб., 1917. С. 561: № 201. «Лгун и Полыгала») с двойной инверсией: мир обращен к человеку как правда, как подлинное, человек же платит миру кривдой, обманом, ложью. Солнце как раз и контролирует соответствие мира и человека правде. В сравнительно-историческом плане именно *солнушко* из процитированного примера и могло быть *мирушком*. Ср. солнечную функцию Митры в ряде вариантов иранской мифологии, о чем см. *I. Gershevitch*. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959; *M. Boyce*. On Mithra in the Manichaean Pantheon // A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh. London, 1964, p. 44—54 и др. В некоторых иранских языках обозначение солнца восходит к имени Митры. Ср. также непроверенное сообщение: «Ходаковский сказывал П. В. Киреевскому, что в Нижегородской губернии он слышал от крестьян слово *митра* в значении солнца. (От П. В. Киреевского). П. Б.»; См. Дневники Ивана Михайловича Снегирева. М., 1904, с. 10.

[5] Нужно подчеркнуть, что эта реконструкция находит себе подтверждение не только во внешних данных. Как известно, в иранских свадебных ритуалах Митра с Бхагой, а иногда и один выступает гарантом брачного договора. Последний случай

представлен согдийским текстом брачного контракта (Nov. 4R 5—12): жених берет в жены невесту и в присутствии Митры (*mydr' nβ'nty*) обязуется, что не продаст ее и не отдаст под покровительство другого; см.: Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарий В. А. Лившица. Л., 1962, с. 25, 42. Эта формула клятвы при брачном сговоре, засвидетельствованная в этом тексте, обнаруживает явное сходство с фрагментом из «Вессантара-джатаки»: «Брамин ⟨...⟩ так сказал Судашану: "Я пойду в другую страну и оставлю женщину у тебя под опекой, в присутствии Митры ⟨...⟩ — на таком условии ты не должен отдавать ее в дар ⟨...⟩"» (VJ 1204 сл.). Видимо, отражение этой функции можно найти и в ведийской традиции. В другом месте анализировался фрагмент RV V, 3, 2. Встречающаяся там последовательность *mitrám súdhitam ná* может быть понята как термин сравнения, относящийся одновременно к двум частям предложения, причем само это сочетание можно понимать как своего рода acc. absol., а не просто acc. В результате фрагмент толкуется приблизительно так: «Они помазают (*añjánti*) тебя (т. е. Агни, жертвенный огонь) коровьим маслом, когда ты делаешь супругов (домохозяев, *dampati*) единым духом (мыслью, *samanasa*), подобно тому, как это делает Митра (или: как прилаживает их друг к другу, составляет и т. п.)». Судя по персонажной типологии брачного ритуала, жених в ходе обряда как бы воплощает собой образ божественного участника иерогамии, и в данном случае сам Митра потому и оказывается покровителем и гарантом свадебного договора и самого брака, что он некогда выступал как жених в иерогамии (не исключено, что и отсутствующий образ иерогамической невесты мог обозначаться тем же элементом: актуальность пары мужской и женской ипостасей Митры не раз «восстанавливалась» в поздних и далеких филиациях митраизма, ср.: *Л. Н. Гумилев.* В поисках вымышленного царства. М., 1970, с. 292—295 и др.; ср. также и «логическую» необходимость женского соответствия Митре: поскольку у его «напарника» Варуны была жена *Varuṇāni*, несколько раз появляющаяся в «Ригведе», у Митры предполагалась бы «своя» супруга — **Mitrāṇi*). Но если на иранской почве такое предположение не более чем реконструкция, то в славянских языках известен реально случай, когда лексема *mirъ* и ее производные могут обозначать и самих вступающих в брак. Исключительный интерес в этом отношении имеет каш.-словинск. *m̀iřa* 'жених', 'новобрачный' (из **mir-i̯a*, от **miriti*, подобно *straža* / *storoža* из **storg-i̯a*, от **sterg-ti* : **storgti* и т. п.), а также *m̀iřota* 'невеста', 'новобрачная' (из **mir-i̯ota*, ср. др.-инд. *mitrata-* 'дружба', 'союз', откуда 'друг', и даже *mitryata-* при *mitrya-*). См.: *Ж. Ж. Варбот.* Лехитские этимологии // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования 1979. М., 1981, с. 327—328. Однако эти удивительные факты, представляющие собой редчайший архаизм, уцелевший на крайней северо-западной периферии Славии, поддержаны и рядом других, может быть, не столь эффектных свидетельств, ср. русск. диал. *мирить* 'договариваться с попом о браке', 'договариваться о плате за венчание', *мириться*, то же (СРНГ 18, 1982, с. 171) и — более отдаленно и косвенно — такие употребления, как: *У меня сестра тоже убегом убежала; родители сердятся, а через недели две придут мирную делать, мириться* (18, с. 171), где *мирная, мириться* наряду с общей идеей примирения могут содержать и более специальное значение примирения через брак, одобренный и родителями (ср. также: *Теперь хорошо. Слюбятся — смирятся, пойдут распишутся, да и живут мирком-ладком* и т. п.). В русской номенклатуре свадеб-

ных чинов ср. обозначение дружки *мировой* или даже *мировой дружка* при др.-инд. *mitra-* 'друг' (*мировой дружка* в этом случае выглядит как перевод-тавтология). Но и сама свадьба по своей сути мировая: *мировая свадьба* в миру происходит и миром устраивается (напр., в случае сиротства или бедности вступающих в брак). В этих обстоятельствах м и р — устроитель брака, его свидетель и гарант, подобно Митре. Но где мир, там и Бог, тоже свидетель и покровитель брака. В хорватском свадебном ритуале («бабье венчание»), отмеченном в Крашиче, недалеко от Загреба, и сохраняющем языческую основу, старуха, венчающая молодых, спрашивает их: «*Kaj vi potrebujete?*» Они отвечают: «*Mir i Božji blagoslov*» (это повторяется трижды). После каждого ответа старуха приговаривает: «*Bog vam daj mir i blagoslov!*» (см. *Н. И. Толстой.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984, с. 59). *Bog* и *mir* этой формулы отсылают к Бхаге и Митре согдийского брачного ритуала и соответствующего контракта-договора (правдоподобно, что Бхага ведал имущественной стороной договора о брачном союзе, а Митра обеспечивал мир и душевное согласие) и, конечно, к известной индо-иранской формуле, ср. вед. *mitra-bhaga-*, авест. *miθra^h baγa^h*, согд. *myšyy βyyy* и т. п., но и с.-хорв. *mirobozje* 'pozdrav' и русскую формулу *мир да Бог* [можно думать о расширении формулы: хорв. *Mir & Bog & (blago)slov* перекликается с последовательностью *Mitra & Bhaga & śravaḥ* (ср. *мирское слово, по мирскому приговору, мирская слава*, но и *Божье слово, Божья слава* и т. п.); ср., кстати, одно из значений польск. *mir* — 'ślub, przysięga' (Słown. jęz. polsk. II, s. 996)]. Эти и другие славянские факты показывают глубокое и интимное проникновение мира в сферу брачных отношений, органическую связь понятий этих сфер.

[6] Расширяя «духовный» контекст имени в мифопоэтическую эпоху, уместно еще раз подчеркнуть антропоцентричность всей этой проблемы и прежде всего особую вовлеченность человека в «номиналистическое» пространство. Само имя было некоей загадкой, призывавшей человека к ее решению, к обнаружению и уяснению того, ч т ó в него вложено, сути человека, познаваемой через его имя. В принципе каждый человек должен был быть «эвристом», умеющим ориентироваться среди окружающих его людей и определять свою собственную сущность на основании решения загадки имени. Но практически это требовало и л и особого редкого дара (впрочем, в соответствующих «номиналистических» традициях установка на «отгадывание» имен, на народно-этимологические интерпретации, на метафизические «именные» спекуляции и своего рода игры обнаруживает себя несравненно чаще, чем в «цивилизованном» обществе нашего времени), и л и определенных знаний, часто эзотерических (ср. роль имени в ритуалах и жрецов, контролирующих имянаречение, рефлектирующих над проблемами смысловой тайны имени, хранящих секреты имясловия), и л и сочетания того и другого. Эта активная позиция человека в отношении имени предполагала по меньшей мере три важных для него особенности — с м ы с л о в у ю з н а ч и м о с т ь имени (идея произвольности имени и даже просто его «случайности», минимальной или даже нулевой информативности — достижение уже совсем другой эпохи, впрочем, не получившее универсального значения), связь смысла имени с с у т ь ю именуемого и, наконец, практическую, жизненную з а и н т е р е с о в а н н о с т ь человека в знании этой сути, раскрываемой через смысл имени. Эта прагматическая установка подтверждается и многими другими фактами, из которых

достаточно упоминания одного: именно в архаических «номиналистических» традициях особенно тесна (в некоторых ситуациях почти автоматична) связь между членами триады мысль — слово — дело («прометеев» порядок) [или дело — слово — мысль («эпиметеев» порядок)]. «Подумать — сказать — сделать» — почти то же, что «подумать значит сказать, а сказать значит сделать»: единая суть естественно, почти автоматически, без потери информации «транслируется» по всей цепи от ее начала до конца, что и дает повод к отождествлению на должной глубине «содержания» членов триады. Отсюда — сказать значит сделать, подобно тому как для поэта слово — дело. Произнесение слова, особенно сакрального, и имени, в частности, уже и есть дело, творчество. В отношении имени этот акт особенно важен, потому что в нем впервые (при имянаречении) раскрывается т а й н а с у т и того, кто нарекается именем, и не просто познается эта тайна, но становится достоянием других: устное с л о в о предполагает с л у ш а т е л я, слышащего это слово тайны (к одноприродности слова и слуха-слышания — **slovo* : **sluxъ* : **slyšati* — ср. и.-евр. **k'leu-* : **k'lou-* : **k'lū-*). Поэтому имятворчество, реализующее себя в имянаречении, не просто о н о м а т е т и ч е с к и й акт, но последний, завершающий этап космогенеза и открытие этапа к у л ь т у р ы и ее субъекта — ч е л о в е к а, выход в знаковое пространство, первый образ будущей семиосферы. И, что особенно существенно и обладает особой прогностической силой, острие стрелы «антропоцентрической» эволюции в известный период определяло именно и м я т в о р ч е с т в о, открытие человека через его имя (причем не столько имя трактовалось как слепок с человека, сколько человек как слепок с его тайного, «внутреннего», как бы от века сущего его имени). Впрочем, и позже, уже во «вторичные» имятворческие периоды, известны частичные воспроизведения такой ситуации, но уже применительно и к «падшему» миру, ср. устно произносимое имя как молитва, просьба, восхваление, увещевание, заклинание, но и как хула, поношение, оскорбление, проклятие или — в более ослабленном виде — роль имени в с о с т а в е текстов этих жанров.

[7] Здесь нет возможности углубляться в проблему происхождения этих балтийских слов, но все-таки обращает на себя внимание существенная «подавленность» их в этих языках, неразвитость словообразовательного поля балт. *mier-* (в литовском *mieras*, дважды отмеченное у Мажвидаса, практически не имеет своего словообразовательного гнезда и, следовательно, изолировано да и встречается в специфических контекстах, ср.: *Žemei m i e r s gera valia*. Mž. 204 при *мир земле, народу воля* как устойчивом фразеологизме с глубокими корнями, см. ниже; лтш. *miêrs* знает отыменный глагол *mieruôt*, ср. *mieru mest* 'успокаивать'; к фразеологии *miêrs* ср. также *nu jau ir dievs un miers!* при русском фразеологическом восклицании-приветствии *Бог да мир!*, см. далее), известный параллелизм судьбы этого элемента с зап.-слав. *měr-* и включенность его в единый замкнутый ареал, где ведущим оказывается северо-западнославянский локус («лехитский»), а также некоторые другие особенности балт. *mier-*. Одна из наиболее выдающихся среди них — практическое отсутствие имен собственных с этим элементом, что резко отделяет балтийскую ономатетическую традицию от славянской. Если в последней элементы *mir-* и *mil-* почти равноправны и равноупотребительны, причем нередко заменяют друг друга и иногда «синонимизируются», то в балтийской ономастике отмечены имена только со вторым из этих элементов — *mil-* (о *-mer* в прусском см. особо), ср. лит. *Milbartas*, *Milbutas*,

Milgaudà, -as, Milgedas, Milgeidas, Milgydas, Milgintas, Milkantas, Milkintas, Milmantas, Milnoras, Miltaras, Miltautas, Milvainas, Milvardas, Milvydas, Milvinas, прусск. *Milgaude, Milgede, Milgids, Mylli-geyde, Myle-munt, Mile-kante*; *Montemyle, Tautemille*, продолжающие общую балто-славянскую ономатетическую традицию, представленную со славянской стороны и в смежном с балтийским ареале; ср. ст.-польск. и польск. *Bog(o)mil, Bogumil, Bratomil, Bratumil, Bretmil, Dlugomil, Drogomil, Gostmil, Kanmil, Przemil, Radomil, Siemil, Siem(i)mil, Siestrzemil, Smil, Wiecemil, Wojemil, Wszemil, Zdziemil*; *Bog(u)mila, Brat(o)mila, Bratumila, Dobromila, Dziadumila, Ludomila, Ludzmila, Niemila, Piotromila, Smila, Wszemila*; — *Mil(o)gost, Milobor, Milobrat, Milodziad, Miloslaw, -a, Milostryj, Mil(o)wit, Milo(w)uj*, ср. также *Bogomiel, Bogumiel, *Niemiel* (: *Niemiełowic*), *Przemiel, Rodomiel*; *Mieloslawa*, см. Słownik staropolskich nazw osobowych / pod red. W. Taszyckiego, t. III, z. 3. Wroclaw etc., 1973, s. 474, 510—517. — Разумеется, единство истоков этой ономатетической *Mil*-традиции никак не исключает существенных различий в ее дальнейшем развитии, связанном, между прочим, с актуализацией несколько различных аспектов этого *mil*-элемента в расходящихся условиях социального бытия, вынуждающих делать акцент на разных частях общей системы ценностей.

[8] Ср. **mei*- 3 'wandern, gehen' (*Pokorny* I, 710): лат. *meō*, слав. **mi-no-vati*, **mimo*, названия ряда рек из круга «древнеевропейской» гидронимии (галльск. *Moenus*, ср.-ирл. *Moín*, исп. *Minius*, лит. *Minija*, польск. *Minia, Mień, Mianka* и т. п.) Сам Покорный, ссылаясь на соотношение лат. *migrare* : др.-греч. 'αμείβειν, заключает, что это **mei*- 3 могло бы означать «Ortsveränderung» и, следовательно, быть связанным с **mei*- 2 'wechseln', иначе говоря, **mei*- 2 '*идти*', 'передвигаться' может быть объяснено как последовательная мена мест в пространстве, образующая процесс идения-передвижения.

[9] Ср. **mei*- 5 'mindern'(Pokorny I, 711): др.-инд. *mināti, minōti, mīyate*, др.-греч. μινύθω, лат. *minor, minus, minuō*, корн. *minow*, н.-нем. *minn(e)*, ст.-слав. мьн'ни и т. п. В основе **mei*- 5 могла лежать идея разделения, расчленения, размельчения (ср. лат. *minuo*), которая в большинстве случаев могла трактоваться как «уменьшение-умаление», но и как «смягчение-улаживание» (ср. *minuo & controversiam*), т. е. некоего с о г л а с и я — по крайней мере как минимализация разногласия. Следовательно, в случае **mei*- 5 избирался путь о р г а н и з а ц и и через расчленение целого, дифференцирование его, уменьшение энтропии и т. п., ср. идею делания, совершения, исполнения, управления-руководства в глаголе *ministro* (*ministro & navem velis*. Tacit.) или такие значения *minister* (: *minus*) как 'помогающий', 'содействующий', 'помощник', 'пособник', 'сотрудник' и т. п. Эта «расчленительно-уменьшительная», аналитическая организация реализует иной полюс «эктропизма», нежели «соединительно-увеличительная» синтетическая организация, что позволяет говорить о двучленной конструкции — minus-организация & plus-организация. Мифы творения как раз и реализуют или один из этих двух видов организации, или их сочетание в рамках единого процесса.

[10] Ср., напр., др.-инд. *mit*- 'столп', 'колонна' (авест. *bərəzi-mita*- 'высокостолпный'), *methí*-, лат. *meta* 'начальный и конечный (призовой) столп'; 'конус', 'пирамида'; 'цель', 'предел', др.-исл. *meiðr* 'дерево', 'шест', 'опорная балка', лит. *miẽtas*, лтш. *miets* и т. п. — все из **me(i)-t*-, ср. также **mei-d(h)*-, подтверждающее мысль о «т е т и ч н о с т и» этого глагола, ср. др.-инд. *miyédha*- 'жертвенная пища' (**mi/i/es & *dh/ē/*-), *medha*- 'жирная похлебка', *medhas*- 'жертвоприношение' (**mei-dho*-), авест. *myazda*

(: др.-инд. *miyedha-*). Основа, опора, столп, мировое дерево и другие символы конституирующего центра, действительно, устанавливаются, полагаются (**dhē-*действие).

[11] Ср. др.-греч. χόσμος 'мир', 'свет', 'земля', но и 'мироздание', 'мировой порядок' и далее — 'упорядоченность', 'порядок'; 'строй', 'строение', 'устройство'; 'надлежащая мера', 'благоустройство'; 'украшение', 'наряд' и т. п.

[12] Ср. также пары X-*mir* : X-*miar* в локальных диалектных вариантах типа польск. *Cieszymiar* (: *Ciezymyr*), *Dobiemiar*, *Gniewomiar*, *Jaromiar*, *Kazimiar*, *Naczemiar*, *Racimiar*, *Radomiar*, **Skarbimiar* (*Skarbimiarzyc*), *Slawomiar* и др.

[13] Конечно, речь не идет об именах германского происхождения на славянских территориях, ср. в родословной готских вождей у Иордана (Get. II, 80): *Vuandiliarus* [autem] genuit *Thiudimer* et *Vualamir* et *Vuidimir*.

[14] Исследователь славянских элементов в венгерском отмечает «безраздельное господство» в венгерской антропонимии и топонимии, опирающейся на антропонимы, славянских имен на *-mĕrъ* (не *-mirъ*!) — *Bagamér* (**Bogomĕrъ*), *Budmér*, *Bodmér* (**Budimĕrъ* и, возможно, **Bъdimĕrъ*) *Ladomér* (**Ladimĕrъ*), *Mutmér* (**Motimĕrъ*. ср. Μουντιμῆρος. Const. Porph.), *Tihamér* (**Tixomĕrъ*), *Velemér* (**Velemĕrъ*), *Zelĕmér* (**Zъlomĕrъ*). Здесь же указывается, что «на всех соседних славянских территориях более архаичные имена на *-mĕrъ* уже начиная с древнейших памятников сильно потеснены образованиями на *-mirъ*». См.: *Е. А. Хелимский*. Славянский интердиалект в Венгрии Арпадов? // Славяне и их соседи. Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития. Эпоха феодализма. М., 1988, с. 65.

[15] Отчасти это тождество обнаруживается в опыте «языковых игр» с участием двучленных личных имен — как на относительно примитивном «народно-этимологическом» уровне, так и на высоком и весьма изощренном уровне барочных опытов истолкования «внутренней» формы слова, о чем см. в другом месте.

[16] Несомннено, важным различием нужно признать, что «свобода» выбора между **-mir-* и **-mĕr-* существует лишь тогда, когда они занимают в т о р у ю позицию в имени; в первой же всегда — **Mir-*.

[17] Это «огрубление» вытекает не только из требований наглядности, но зависит также как от ряда ограничивающих условий, так и от неполноты доступной исследователю картины.

[18] Лат. *mundus* как эквивалент слав. **mirъ* также отсылает скорее к состоянию, к свойству мира, чем к самому миру как таковому, конкретно к некоему «очищенному» (букв. — «умытому») статусу мира. В этом контексте и праслав. **mir-* 'mundus' мог означать нечто примиренное, успокоенное, приведенное к согласию, лишь позже из характеристики мира превратившееся в обозначение самого мира. Если это так, то славянское понимание мира в зеркале языка заслуживает особого внимания: как и др.-греч. χόσμος, оно свидетельствует о выборе в качестве смысловой доминанты-мотивировки и н т е н с и в н о г о признака.

[19] Сама идея передачи греч. χόσμος через ст.-слав. миръ весьма показательна и обнаруживает в себе творческое начало. Правда, возникает вопрос, каков был объем значений греч. χόσμος для первых переводчиков этого слова. Нужно помнить, что для древнегреческого сознания χόσμος прежде всего связывался с идеей п о р я д к а, упорядочивающей конструкции, и лишь постольку, поскольку порядок воплощался в чем-то ином, это иное обозначалось словом χόσμος; характерно, однако, что χόσμος

как нечто безотносительное к κοσμέω фиксируется в новозаветных текстах — 'мир', 'свет', 'земля' (ср. γεννᾶσθαι εἰς τὸν κόσμος или ὁ ἄρχων τοῦ κόσμο τούτον = ὁ διάβολος и др.), переносно и — 'люди', 'народ' (ἐμφανίζειν ἑαυτὸν τῷ κόσμῳ и др.). «Философско-научная» трактовка, приближающаяся к понятию Вселенной, могла оставаться неизвестной переводчику — тем более, что даже в раннем («первом») употреблении, приписываемом Пифагору, речь шла прежде всего о порядке, управляющем миром, о мировой структуре (в известной степени эта ситуация сохранялась еще и для Аристотеля). Главный вклад славянского переводчика — бесспорно сознательный и не от бедности языка и ограниченности языковой фантазии зависящий — состоял в кодировании одним (и именно одним) словом двух разных греческих слов — κόσμος и εἰρήνη: слав. *mir-* скрепило два понятия, разведенные греческим языком, как бы восстановив глубинную связь мира как порядка Вселенной и объекта, этот порядок воплощающего, с одной стороны, и мира как наиболее глубоко укорененного состояния мира-Вселенной. — В ином плане см. *C. A. Mastrelli.* A sl. *mirŭ* il significato di 'mondo' // Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani. Pisa, 1979, p. 199—207 и др.

[20] Ср. в «Русской Правде» (краткая редакция 71): *Аще поиметь кто чюжь конь, любо оружие, любо порть, а познаеть в своемь м и р у, то взяти ему свое, а 3 гривнѣ за обиду.* См.: Словарь русского языка XI—XVII вв., вып. 9. М., 1982, с. 165—166; Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.), т. IV. М., 1991, с. 541—542; ср. также: *Срезневский,* т. II. s. v.; *Даль,* т. II. s. v.; СРНГ 11, 1982, с. 170—174 и др. Терминология мира (общины) заслуживает особого внимания. О словаре этого «мира» в фразеологии см. в другом месте, не говоря уж о многочисленных исследованиях, посвященных социальному устройству крестьянской жизни (ср. *миром* 'вместе', 'сообща' и т. п.). Ср. также: *E. Gasparini.* L'orizzonte culturale del «mir» // Ricerche slavistiche, t. X, 1962.

[21] Речь идет о польск. *mir* в значении '*gmina*', '*gromada*', отмеченном в Варшавском словаре (II, 996) и проиллюстрированном следующим примером: *Naokòł w s w o i m m i r z e i opollach nie było grudki ziemi, któraby mu znana nie była.*

[22] См.: Słownik Staropolski, t. IV, z. 4 (23). Wrocław etc., 1964, s. 282—284.

[23] См.: *H. Humbach.* Skythische Sprachdenkmäler in Griechischer Schrift // II. Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachiwissenschaft. Innsbruck, 10—15. Oktober 1961. Innsbruck, 1962, S. 123—128.

[24] Ср., в частности, праслав. **mit-*: ст.-слав. митѣ, русск. *мите,* русск.-ц.-слав. *митусъ, митусь,* укр. *мúтусь, митьмá*; болг. *нàмито,* с.-хорв. *сỳмитице, усỳмит*; польск. диал. *mitus, mituś* с кругом значений — 'попеременно', 'наискось', 'крест-накрест' и т. п., отсылающим к идее взаимного обмена, соединения-переплетения, совместности (ср. польск. *mitwać* 'спутывать' и др.), подтверждаемой и данными родственных языков, ср. лтш. *mits, mitus, mite* 'мена', *mitêt, mituôt* 'менять', *mitežām* 'сообща', 'совместно'; лат. *mūtō* 'изменять', *mutuus* 'взаимный', 'обоюдный', авест. *miθwa-* 'спаренный' и др.

[25] Следует напомнить, что эти «социальные» значения представлены почти исключительно в русском и польском; русский элемент был приемником иранства на юге России; польский вместе с некоторыми другими западнославянскими языками, как в свое время показал О. Н. Трубачев, обладает рядом эксклюзивных иранизмов. Во всяком случае следы конкретных исторических связей со скифами наглядней всего обнаруживаются на юге России (на Украине) и в Польше.

[26] Вместе с тем нужно подчеркнуть, что в ряде случаев славянский «митраический» текст превзошел свой иранский источник (или, осторожнее, иранскую версию этого текста). Достаточно напомнить о двух фактах — о появлении в слав. **mirъ* значения 'Вселенная' и о выработке специального «митраического» глагола, полностью отсутствующего в индо-иранском, — **miriti* (: **mirъ*).

[27] Один из вариантов таких поисков связан с возможностями реконструкции исходного глагола, по отношению к которому **mirъ* был бы отглагольным именем. Аналогия с **piti* : **pirъ*, **žiti* : **žirъ*, и под. делает соблазнительной реконструкцию пары **miti* : *mirъ*, в которой **miti* должен был бы пониматься как исходный глагол обмена, фиксирующий более простую форму, нежели лат. *mūtō* или лтш. *mitêt*. В этом контексте слав. **mitě* могло трактоваться как наречие, возникшее на причастной основе **mi-t-* (: **mi-tъ*) от **mi-ti*, как **ži-t-* от **ži-ti* и под. Сходный путь развития можно предположить и для лтш. *mitêt* (*mietuôt*) : **mi-t* (ср. *mits*, *mite* и др. 'мена') с последующим обобщением глагольной основы как *mit-* : *mitêt* (б.-сл. **meit-*). Ср., кстати, латышский «тетический» глагол *miet* с идеей вбивания, скрепления.

[28] Для всех ономатетических традиций, развивших соответствующий тип двучленных личных имен, можно указать довольно многочисленные и серьезные исследования. Особенно это относится к индоиранской, древнегреческой, кельтской, германской, балто-славянской традициям, к «топономастическим» языкам Древних Балкан и в меньшей мере к следам этого типа, сохранившимся в традициях, где в принципе этот пласт имен по разным причинам оказался не развитым или во всяком случае скуден примерами; особое место в этом отношении занимает хеттская (анатолийская) традиция, знающая этот тип, который, однако, существенно отличен от того, что известно по другим традициям, и отражает иные влияния и другие ономатетические предпочтения и «моды». К проблеме двучленных личных имен в рамках индоевропейского целого ср. *T. Milewski.* Indoeuropejskie imiona osobowe. Wroclaw, etc., 1969 (далее — IIO).

[29] При этом существенным было бы установление границы между «творческим» периодом, когда создаются новые имена в живом процессе имятворчества как отклик на определенные вопросы и задачи, и тем периодом, в котором именное наследие сохраняется главным образом в силу институализации определенного круга имен: само имя оказывается не результатом творческого процесса, но просто способом поддержания на должной высоте некоей престижной ценности.

[30] Этот аспект был подчеркнут 30 лет назад в докладе на V Международном съезде славистов, см.: Славянское языкознание: ⟨...⟩ Доклады советской делегации. М., 1963, с. 120—135.

[31] Впрочем, эта временна́я граница должна быть отодвинута еще на два века вглубь. В записи, относящейся к 555 г., византийский историк Агафий приводит имена трех военных чинов, оказавшихся на границе с Персией, где они служили, и носивших бесспорно славянские имена — в реконструкции **Vьse-gordъ*, **Svarunъ*, **Dobro-jezdъ*, ср.: Ὀυσιγάρ(ε)δος [καὶ] Σουαρούνας, σ κ λ ά β ο ς ἀνήρ; Δαβραγέζας, Ἄ ν τ η ς ἀνήρ, ταξίαρχος (Agath. III, 21), ср. там же III, 6—7; IV, 2 (интересно, что сыном Доброезда был Леонтий, очевидно, христианин, ср. Agath. IV, 18); показательно также, что два элемента из этих имен входят в сочетание с рассматриваемым здесь элементом *mir-*, ср. **Vьse-mirъ* (ср. помор. *Vsemir* : *Wsemir*, 1194 и др.). Следующие по вре-

мени имена славянского происхождения засвидетельствованы у Феофилакта Симокатты (VII в.) — Ἀρδάγαστος (**Rado-gostъ*). I, 7; VI, 7 и Πειράγαστος (**Piro-gostъ*). VII, 4—5. Ср. *A. P. Vlasto*. The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge, 1970, p. 4, 320 и др.

[32] Данные славянского именослова, относящиеся к раннему периоду истории славян, тем ценнее, что со временем (и это начинается довольно рано) двучленные имена «индоевропейского» типа выходят из употребления или консервируются как дань культурной традиции. Обычно считают, что в русской ономатетической традиции такие имена после XIII в. выходят из употребления. В западнославянской традиции подобные имена фиксируются прежде всего источниками также по XIII век (в основном), далее резко падают в своем употреблении и к XVI в. практически сохраняются лишь в «традиционном именослове». Такая ситуация характерна для польского, поморского, полабского, чешского. Более или менее похожая картина определяет статус двучленных имен и в других традициях. И лишь сербско-хорватская ономатетическая традиция сохранила такие имена в живом употреблении до наших дней. Постоянно встречая и сейчас носителей подобных двучленных имен, легко поддаться иллюзии продолжения творческого процесса в этой области, но воспроизведение и сохранение еще не есть творчество. Поэтому в целом творческая эпоха, породившая обширный корпус двучленных личных имен, за редкими исключениями в прошлом. Но в этом прошлом было достигнуто весьма многое, и поэтому трудно согласиться с Т. Милевским, что «imiennictwo słowianskie 〈...〉 jednak stosunkowo ubogie, nie zawiera bowiem więcej niż 220 elementów leksykalnych» (*T. Milewski*. Op. cit., s. 11). Многообразные комбинации каждого из этих 220 элементов (только в связи с **mir-* и **slav-* их по много десятков) образуют несколько сот двучленных имен.

[33] См.: *T. Milewski*. Polske imiona złożone nie znane innym językom słowianskim // Slavia Occidentalis, t. XX, z. 2, 1960, s. 101—107 (перепечатано — IIO, s. 220—226).

[34] Среди источников и исследований, интерпретирующих эмпирические данные, представленные с достаточной полнотой, чаще других приходилось обращаться к таким работам, как: *T. Maretić*. O narodnim imenima i prezimenima u Hrvata i Srba // Rad JAZU LXXXI. Zagreb, 1886, s. 81—137 (далее — Maretić); *Ст. Илчев*. Речник на личните и фамилии имена у българите. София, 1969 (Илчев. Речн.); *W. Taszycki*. Najdawniejsze polskie imiona osobowe // *W. Taszycki*. Rozprawy i studia polonistyczne, 1. Onomastyka. Wrocław — Kraków, 1958, s. 32—148 (Tasz. Najd.); Słownik staropolskich nazw osobowych / Pod red. W. Taszyckiego, t. I и сл. Wrocław etc., 1965 ff. (особенно — т. III, z. 3, 1973, s. 519 ff.) (Słown. starop.); *S. Kozierowski*. Badania nazw topograficznych dzisiejszej archidiecezji poznańskiej. Poznań, 1916 (Kozier. Pozn.); *M. Rudnicki*. Imiona osobowe z Pomorza Zachodniego (Szczecińskiego) do r. 1230 // Slavia Occidentalis 16, 1937, s. 65—168 (Rudn. Pomor. Zach.); *Ф. Лоренц*. О померельском (древнекашубском) языке до половины XV столетия // ИОРЯС X, 3, 1905, с. 69—209; XI, 1, 1906, с. 53—117 (Лоренц); *R. Trautmann*. Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen, I—III. Berlin, 1948—1956 (EOSON); *Idem*. Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins. Berlin, 1950 (MH); *A. Profous*. [*J. Svoboda*.] Mistní jména v Čechách. Jejich vznik, původní význam a změny, díl 1—5. Praha, 1947—1960 (Mist. jm. Čech.); *J. Svoboda*. Staročeská osobní jména a naše příjmeni. Praha, 1964 (Svoboda. Staroč.); *E. A. Хелимский*. Славянский интердиалект в Венгрии Арпадов? // Славяне и их соседи. Место взаим-

ных влияний в процессе общественного и культурного развития эпохи феодализма. М., 1988, с. 63—66; *М. Морошкин.* Славянский именослов. СПб., 1867 (Слав. имен.); *Н. М. Тупиков.* Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903 (Туп.); *Г. Г. Гинкен.* Древнейшие русские двуосновные личные имена и их уменьшительные // Живая Старина, год третий, вып. IV. СПб., 1893, с. 440—461 (Гинк.); *В. Л. Янин, А. А. Зализняк.* Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1977—1983 годов. М., 1986 (Янин, Зализняк); *Т. Стаматоски.* Македонска Ономастика. Скопје, 1990 (Стамат.); *G. Schlimpert.* Slawische Personennamen im mittelalterlichen Quellen Deutschlands. Berlin, 1964 (Schlimp.); *E. Eichler.* Studien zur Frühgeschichte slawischer Mundarten zwischen Saale und Neisse. Berlin, 1965 (Eichler) и др.; ср. также *T. Milewski.* IIO; *F. Miklosich.* Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen. Heidelberg, 1927, S. 31—116 (Miklosich. Bild) и т. п. Существенным подспорьем были индексы личных имен к ранним текстам (особенно исторического характера) на славянских языках; источники на латинском, греческом, немецком, скандинавских и др. языках, так или иначе затрагивающие раннюю историю славян; данные о славянских личных именах, сохраненные в неславянских традициях — немецкой, венгерской, румынской, греческой, балтийской и т. п. Ср. особенно: *M. Vasmer.* Die Slaven in Griechenland. Berlin, 1941 (Vasmer).

[35] Ср., напр., *Budim, Čelim, Dalem, Dargom, Daržim, Godim, Chotim, Jarom, Radim, Ratim, Strachom(a), Strašim, Sulim, Svema, Tągom, Techom, Tuchom, Unem, Vadim, Velim, Žalim, Žichom, Žiroma* и т. д.

[36] Только в порядке исключения в словарь *mir*-имен было включено полтора-два десятка несомненных новообразований с единственной целью — указания того контраста, который отличает праславянское наследие от новых *mir*-имен, подражающих форме (и тоже не всегда удачно), но утративших живое ощущение самого духа этих имен (ср., напр., болг. *Огнемир, Новомир, Планимир, Звездомир, Правдомир, Стихомир, Хрисимир, Христимир, Ценимир, Венцемира* и др.; неслучайна и утрата ощущения границ «своего» в этой области, когда к *mir*-именам подверстываются и имена неславянского происхождения с фонетически сходным элементом, ср. *Алтимир, Кантимир, Демир, Елмир* и др.). Разумеется, в словарь включено определенное количество имен, в отношении которых нельзя настаивать на их праславянской древности, хотя они и более верно и плавно продолжают праславянские модели (как «более новые» имена этого круга указывают *Čudomir, Desimir, Jačemir, Krasimir, Cvjetimir, Lixomir, Lękomir, Našomir, Nosimir, Nudmir, Olomir, Prosimir, Prostimir, Puchomir, Pustimir, Se(d)limir, Sětimir, Skrbimir, Stradomir, Tatomir, Tixomir, Volimir, Znamir / Nieznamir, Zvanimir, Židimir* и др.).

[37] На самом деле число вхождений значительно больше. Источники их реконструкций уже были указаны — топонимические данные; «сокращенные» имена прежде всего на *-im(a), -om(a)* и другие типы (напр., на *–il/a/*), к сожалению, обладающие меньшей доказательностью в том, что касается производимых на их основе реконструкций; данные апеллятивной лексики и т. п. К тому же следует считаться еще с двумя (по меньшей мере) обстоятельствами — крайней неравномерностью собранных и обработанных данных, относящихся к частным славянским традициям, и естественными (впрочем, как и «неестественными») потерями информации в потоке времени. Следует помнить, что бóльшая часть «творческого» периода в развитии этого

типа имен пришлась на то время, когда славяне не имели письменности, а сам этот период почти во всех славянских традициях кончился достаточно рано, и сохранность и употребительность этих имен зависела прежде всего от прихотливости моды, которая, однако, неизменно ориентировалась на критерий культурно-социальной престижности имен. Культурное «опускание», связанное, в частности, с ломкой старой системы власти и культурных ценностей, приводило неизменно к «опусканию» и ценностного ранга этих имен, к преобладанию (нередко абсолютному) «опрощенных» форм некогда «знаменитых» имен.

[38] Иначе говоря, определяется «поле» элемента _mir-_, т. е. общая валентность этого элемента (_mir-_ & {_x_ & _y_ & _z_ ...}) и выбор «соседнего» элемента , т. е. «конкретная» валентность (_mir-_ & {_x_V_y_V_z_ & ...}) и выбор позиции ({_mir-_ & _x_} V {_x-_ & _mir-_}).

[39] Существенно отметить, что славянские двучленные имена фиксируют большую смазанность интерпретации, чем, например, древняя индо-иранская или греческая традиции, с одной стороны, более унифицированные, а с другой, более тонко различающие сам тип словосложения с помощью формальных критериев.

[40] Естественным, хотя и не всегда очевидным, следствием этой ситуации нужно считать признаки относительности и условности, обнаруживающие себя при трактовке таких двучленных имен или правдоподобно реконструируемые. Лишь две особенности заслуживают здесь внимания (речь идет скорее о тенденциях интерпретации). Первая и вторая позиция в имени оказываются неодинаковыми в отношении смысловой наполненности. Член, выступающий на первом месте, обладает большей семантической суверенностью и большей практической актуальностью; член, занимающий второе место, часто тяготеет к своего рода «суффиксизации». В имени *_Miro-slavъ_ акцент лежит на элементе _mir-_, на мире-спокойствии, с которым соотносится как дополнительный признак еще и слава. В ряду *_Miro-slavъ_, *_Svęto-slavъ_, *_Jaro-slavъ_, *_Vęt͡je-slavъ_, *_Mьsti-slavъ_, *_Sobě-slavъ_ и т. д. «сильная» смыслоразличительная и смыслоформирующая позиция — первая, *_-slavъ_ же выступает и как полуслужебный, к суффиксу приближающийся элемент. В имени *_Slavo-mirъ_, напротив, акцент приходится на элемент *_Slav-_, на славу, уточняемую как слава мира, мирная или мирская слава. В ряду *_Borni-mirъ_, *_Budi-mirъ_, *_Dědo-mirъ_, *_Dorgo-mirъ_, *_Kraj_(_ь_)-_mirъ_ и т. д. смысл, связываемый с элементом _-mir-_, как бы отступает в тень, затухает, смазывается, хотя, конечно, в определенных конкретных ситуациях может приобретать свою изначальную силу. В этом контексте заслуживают внимания два факта — решительное преобладание имен с элементом _-mir-_ во второй позиции (в первой позиции появляется в 5-7 и во всяком случае не более чем в десятке примеров) и наличие «минимальных» инвертированных пар: *_Miro-slavъ_ — *_Slavo-mirъ_, *_Miro-gojь_ — *_Goj_(_i_)_-mirъ_, *_Miro-gostъ_ — *_Gosti-mirъ_, *_Miro-gněvъ_ — *_Gněvo-mirъ_, *_Miro-něgъ_ — *_Něgo-mirъ_, *_Miro-myslъ_ — *_Mysli-mirъ_, *_Miro-darъ_ — _Da-mirъ_, ср. *_Mir-gordъ_ — *_Gordo-mirъ_. Эти пары создают преимущественные условия для решения проблем, связанных с «тонкой» семантической структурой. _То же, да не то же_ — можно сказать по пословице о членах каждой из этих перечисленных пар.

[41] Любопытно, что ряд признаков, выступающих в _mir_-именах, — отрицательных или преимущественно отрицательных — характеризует противника Громовержца в «основном» мифе (ср. *_čьrnъ_, *_ľutъ_, *_jarъ_, *_lǫkъ/-a_, *_gněvъ_, *_straxъ_, *_tǫgъ_, *_mǫtiti_, *_goniti/_*_gъnati_, *_kaziti_, *_lomiti_, *_rъvati_, *_skъrbiti_, *_žaliti/žalěti_, *_gorěti_ и т. п.). Разуме-

ется, необходимо принимать во внимание ранее отмечавшуюся «амбивалентность» этих признаков: закрепленные за противником героя «основного» мифа, они оказываются отрицательными, связанные же с самим героем этого мифа, — положительными.

[42] О ключевом значении праслав. **svojь* см.: *О. Н. Трубачев.* Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X. Международный съезд славистов. М., 1988, с. 299—302.

[43] Самые ранние славянские *mir*-имена известны из источников, описывающих события VIII—X вв. Эти источники относятся к числу «внешних» свидетельств, исходящих от «сторонних» наблюдателей, чаще всего «соседей», но и в тех более редких случаях, когда *mir*-имена фиксируются «изнутри», они присутствуют в иноязычных (неславянских) источниках. Хронологическое первенство принадлежит именам Хотимира и Войномира. Носитель первого имени около 743 г. был послан своим дядей, «карантийским» правителем Борутой в недавно основанный монастырь (*in insulam chemingi lacus.* Conversio 4) для получения христианского образования и позже стал правителем (ок. 750—770 гг.), однако его имя, известное из более поздних источников как Хотимир (словен. *Hotimir*), в ранних источниках передается с элементом *-mar* во втором члене — лат. *Chetmarus*, др.-в.-нем. *Cheitmar.* Носитель второго имени, Войномир, около 795 г. признал франкский суверенитет (его имя упоминается в списке хорватских правителей раннего Средневековья). От IX в. или в связи с событиями этого времени известны имена Моймира (чешский князь Моймир I, 818—846, и Моймир II, кон. IX — нач. X в.), Славомира (*Scalaomir*, *Abodritorum rex*, 819, в «Анналах» Эйнхарда, ср. носившего то же имя известного из истории Чехии IX в. священника), Маломира (сына Омуртага, правил в 831—836 гг.?), Терпимира (правителя Нина, 845—864, — Τερπιμέρυς), Властимира (сербского князя-язычника, правившего приблизительно между 850 и 860 гг. — Βλαστίμηρος), Строимира (Στροΐμηρος) и Мутимира (сыновей Властимира, Мутимир [Μουντιμήρος] правил ок. 860—891; известен и хорватский правитель *Muncimir*, ок. 892—910), Себемира (*Zebemir /servus/*, 864, — «Monumenta Germaniae historica. Urkunden Ludwigs des Deutschen» 112), Бранимира (сына или племянника Домагоя, хорватского правителя, 879—892), Владимира (старшего сына болгарского царя Бориса, правил в 889—893 гг. — Βλαδίμηρος), Спытимира (*Spoitimir*), Драгомиры (матери Св. Вячеслава-Вацлава, кон. IX — нач. X в.); некоторые *mir*-имена восстанавливаются по данным, относящимся к источникам IX века или описывающим события этого века (ср. имя *Tunglo*, 862 г.: *Tunglo, unus de Soraborum primoribus.* Einh. Annal, 215, на основании чего восстанавливается др.-луж. **Tǫgel* < **Togъlь*, в котором видят сокращение полного имени **Togomirъ*, несколько позже зафиксированного у Гельмольда: *quidam Slavus, dictus Tugumir /dominus Heveldorum/*, 21, под 939 г.; ср. также имя Вадима, появляющееся в «Повести временных лет» под 864 г. и, вероятно, предполагающее **Вади-миръ*). В X в. или в связи с событиями этого века число *mir*-имен (и особенно персонажей, носящих это имя) значительно возрастает, причем наряду с уже ранее отмеченными именами (Драгомир a/, Тугомир, Владимир, Властимир, Мутимир, Терпимир, Спитимир) появляются впервые и «новые» имена — Мирослав, Красимир (-мер), Крашимир, Крешимер, Клонимир, Чузимир (Чучимир), Хвалимир, Яромир, Казимир, Мудромир и др. Этот процесс продолжается в XI в. и несколько позже, но скорее всего речь идет не столько о процессе образования подобных имен или даже вхождения

их в моду, сколько о появлении новых источников, содержащих более полную ономатетическую картину. В это время становятся известны носители таких имен, как Гневомир, Скорбимир, Добромир, Любомир, Звонимир, Творимир, Судомир, Держимир, Остромир, Миронег и др.

[44] Русская имясловная традиция *mir*-имен заявляет о себе, строго говоря, лишь на рубеже двух тысячелетий (имена *Радим* и *Вадим* начальной летописи лишь потенциально отсылают к **Радимиръ* и **Вадимиръ*; кроме того, не исключено, что в восточной Славии они были первоначально «гостями» с запада), когда фиксируется впервые имя *Владимир* в правящей княжеской династии, только в предыдущем поколении усвоившей себе славянские двучленные имена. Ср. в XI в. *Судимиръ*, 1021, *Творимиръ*, 1043, *Остромиръ*, 1064, *Миронѣгъ*, с конца XI в. и позже; несколько позже ср. *Мирославъ*, *Ратьмиръ*/*Ратимиръ*. Кое-что (но очень мало) прибавляется в XII—XV вв., несмотря на существенное возрастание источников, причем и таких, которые очень сильно расширяют наши представления о русском ономастиконе. Единственное объяснение этому — выход из моды старой славянской традиции двучленных личных имен (к *mir*-именам это относится слабо, поскольку имена с элементом *-слав-* и некоторые другие конкретные модели имен сохранились лучше).

[45] Нужно также помнить, что русские *mir*-имена, если судить о них по известным данным, образуют особый идиолект, в котором отмечены «гапаксы» (*Остромиръ*) и раритеты (*Миронѣгъ*, **Сѣтомиръ*, **Житомиръ*, **Путимиръ*), но отсутствует целый ряд важнейших *mir*-имен, широко известных в других славянских ономатетических традициях.

[46] Здесь нет возможности конкретно рассматривать те исторические обстоятельства, в которых будущая «русская» часть славянства могла встретиться с митраизмом, но достаточно назвать как весьма вероятные два периода — I в. до н. э. — II в. н. э., когда культ Митры-Мифры получил распространение на северном побережье Черного моря и оставил по себе совершенно достоверные следы (помимо старых работ ср.: *W. D. Blawatsky, G. A. Koschelenko*. Les cultes de Mithra au bord de la mer Noir. Leiden, 1966; *М. М. Кобылина*. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века нашей эры. М., 1978, с. 46—47, 88—90 и др.), и начиная с IV—V вв. н. э. и, возможно, вплоть, до начала Киевской Руси, когда манихейские влияния проникали на Русь, оказывая в ряде важных отношений существенное воздействие на раннеславянскую культуру этих территорий (ср. работы Г. В. Вернадского; подробнее о «манихейском» наследии русской культуры см. в другом месте). По предположению автора этих строк, только введение христианства на Руси прекратило процесс этого воздействия, если не считать более ограниченные по своему значению «манихейские» рецидивы в составе некоторых «еретических» учений, получивших распространение на Руси.

[47] См.: *A. V. W. Jackson*. Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments. New York, 1932, p. 11. Подобное же раздвоение (или совместное держание двух противоположностей) реконструируется и для непосредственного источника Митры, отразившегося в армянском эпосе в двух ипостасях — Мхера Старшего (деда) и Мхера Младшего (внука); Мхер из *Михры < *Miθra-*.

[48] Типологически хождение-езда по миру, по «своей» территории, по ее границам в мифологическом и религиозно-ритуальном плане трактуется именно как про-

верка-контроль «своего» мира, его собирание-соединение и охрана-оберегание его (ср. ежегодные передвижения членов рода или племени по своим «кормовым» территориям в архаичных культурах, периодические царские объезды всех своих земель, часто по их границам, ритуалы проведения границ, как в случае *Roma quadrata*, и многое другое из этой же области).

[49] Возможная связь **jatiti* с **jati*, ст.-польск. *jać* 'ехать', чеш. *jeti*, в.-луж. *jěć*, н.-луж. *jěś* (см. ЭССЯ 8, 1981, с. 182—183; ср. также: *О. Н. Трубачев.* Славянская этимология и праславянская культура..., с. 329) не только не опровергает родство слав. **jatiti* с индо.-иран. *yātayati* 'объединять', 'собирать воедино' (ср. др.-инд. *yātayati* : *yāti* 'идти', 'ехать', авест. *yātayeiti* : *yāiti*, ср. др.-инд. *yātá-* и особенно *yāna-* 'путь', 'хождение'; 'средство передвижения', 'повозка'), но скорее подтверждает предлагавшееся ранее соотнесение **jatiti* с *yātayati*; ср., с одной стороны, указанную выше связь хождения-езды со с х о д о м-с ъ е з д о м как образом единства-единения, а с другой, реалии жизни ведийских ариев, проводивших большую часть времени в передвижении на повозках и обретавших сознание единства, собранности-соборности именно благодаря этим восстанавливающим единство племенной территории и самого племени передвижениям (более того, иранские факты подтверждают органическую связь идеи движения как перемены мест и остановки-стояния как неподвижности, связанной с нахождением в одном неизменном месте, ср. согд. *yt-* 'идти', христ.-согд. *ytý* 'happening, taking place, event', *ptyt-* 'to happen, take place', см. *E. Benveniste* // Journal Asiatique, 1955, p. 307, при ягноб. *yat-* 'иметь, находить место', см.: Ягнобские тексты. Л., 1957, с. 365, а также *I. Gershevitch.* The Avestan Hymn to Mithra. With an Introduction and Commentary. Cambridge, 1959, p. 327—328, ср. 110—111). Эта ситуация могла быть актуальна и для раннеславянских передвижений, особенно после их исхода из прародины и в период «Landnahme» — обширных территорий на Балканах, к северо-западу (современная Германия), на востоке. Наконец, сам О. Н. Трубачев указывает в качестве курьеза на то, что «русск. *стадо*, *стая* — достаточно древние названия подвижной по преимуществу группы животных и птиц — образованы от и.-е. **stā-* 'стоять', как и слав. **stanъ*, русск. *стан*, одной из древнейших названий стоянки, жилья человека (и.-е. **stāno-*)», см.: *О. Н. Трубачев.* Указ. соч., с. 329. Точно такая же ситуация в случае слав. **jata*/**jato*/**jatъ* : **jatiti* — как стояче-неподвижное кодирует движущееся, так и последнее может кодировать первое, сохраняя, между прочим, отчасти и следы своего отнесения к подвижному, передвигающемуся (ср. отражения праслав. **jat-* в отдельных славянских языках в значении стада, стаи). Но живая связь продолжений праслав. **jata*/**jato*/**jatъ* с **jatiti*, разумеется, делает актуальной (по меньшей мере с определенного и достаточно раннего времени) в языковом плане идею с о б и р а н и я, а не передвижения.

[50] Ср. с-х. *jātiti* (*se*) 'sakupljati (se)' (kao u jato), 'congregare' (по переводу старого словаря Стулича), *jātovati* (*se*), *jātimiti* (*se*) и др., см.: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU, dio IV. Zagreb, 1892—1897, s. 488 ff., ср. также dio X, 1931, s. 475 ff.; ср. еще статью автора — Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология 1967. М., 1969, с. 19—20. — Ср. характерный специализированный пример, подчеркивающий идею собирания и пространственное ее воплощение: «Войдя в Урал на зиму, рыба группируется целыми обществами или "табунами", по выражению казаков, и приходит в какое-то оцепенение — полусонное состояние. Из-

бранные рыбою места, называемые ятовью, и замечаются казаками для зимнего лова — "багренья". Казаки уже с начала заморозков следят за рыбой: какая именно рыба и где выберет себе ятовь ⟨...⟩ Очевидно, что этот способ лова возможен единственно потому, что рыба лежит на ятови, скопившись в кучу ⟨...⟩» См. *А. Бахтиаров.* Брюхо Петербурга. Общественно-физиологические очерки. СПб., 1888, с. 144—146.

[51] Ср. также *jȁtnik, jatnica, jàtoša, jȁtomice, jȁtimljẽńe, jȁtmice* и др. приставочные образования типа *pojatar, pojatarica* и, наконец, ряд названий «неподвижных» населенных пунктов или их частей (ср. *Pȍjata, Pȍjate, Pojatna, Pojatno*, см. Rječn. JAZU X, s. 476). Уже подчеркивалось ранее характерное противопоставление внутри одного и того же поселения двух частей — *selo* (где находится административный центр): *pojate* (периферия с летними постройками), см.: *M. D. Milićević.* Zim. več. s. 81—82. — Из других славянских языков наиболее ценные примеры обнаруживаются в старочешских текстах, где *jatka* может, между прочим, обозначать языческое капище, кумирню, храм для молитв, т. е. ритуальное место, предназначенное для собрания (ср. *jiné pohanských modl jatki.* Olom. Bibl. 2. Mach. 11, 3 [1147 г.], ср. Mammotrekt C, 132a [сер. XV в.]; *stánek boží skryl w yatczie hory* Sinai. Litomeř. Bibl. 2. Mach. 2. obs и др. (см. *J. Gebauer.* Slovník staročeský 1. Praha, 1903, s. 604—605); чеш. и слвц. *jata* в значении 'бойня' (и 'мясная лавка'), ср. н.-луж. *jetka, jatka*, отдаленно напоминают о возможном использовании некогда этого слова как обозначения требища (ср. выше о **Terbo-mirъ*), места совершения жертвоприношений. — Не следует также забывать, что само **jata* как языческое святилище, собственно, и было местом с х о д к и, собрания для совершения молитв и треб. В этом контексте, кстати, открывается, видимо, возможность видеть в подобных «ятках» некое соответствие святилищам типа «митреумов» («митрайонов»), широко распространенных на всем огромном, три материка охватывающем пространстве, где знали и чтили Митру. См. теперь: ЭССЯ 8, с. 182—183 и др., а также исследование Г. П. Клепиковой о *jata, po-jata* в карпатском контексте.

[52] См.: *E. Benveniste.* La racine *yat-* en indo-iranien // Indo-Iranica. Mélanges présenté a Georg Morgenstierne. Wiesbaden, 1964, p. 26.

[53] И Митра, и Варуна, и Арьяман (как и Бхага, Дакша, Анша) образуют особую и достаточно единую группу небесных богов Адитьев, сыновей Адити [обычно их семь, хотя известен и шестичленный состав (RV IX, 114, 3), не говоря уж о более поздних расширенных вариантах]. Все эти божества в рамках группы Адитьев «миростроительны», и все основные миростроительные функции распределены между ними [по меньшей мере три параллельных сочетания имеют свои соответствия и/или отражения в славянском *mir*-тексте, ср. Митра и Бхага — *мир да Бог!*, Митра и Варуна — *мир и воля*; Митра и Дхатар — ст.-русск. *миродѣй, миродѣивый* εἰρηνικοτάτοις, слав. **Sъ-dě-mirъ*, **Dě(jь)-mirъ* и под.]. В центре же этой «миростроительной» группы стоит Митра: если все остальные Адитьи ведают некиими конкретными функциями, имеющими отношение к материальному благополучию, то Митра определяет сам дух этого класса божеств — их согласие и взаимосвязь — и поэтому по праву должен считаться личным воплощением всех Адитьев, во-первых, и тем, кто от имени Адитьев вступает в связь с людьми с тем, чтобы и среди них установились мир и согласие, во-вторых. — К функции с в я з и, свойственной Митре, ср. имя его матери *A-diti*, т. е. несвязанность, безграничность. Эти характеристики, присущие хаотическому состоянию и царству природы, как раз и преодолеваются «миростроительным»

Митрой: в том социальном мире, с которым он заключает договор, все основано на связи, и благодаря ей люди отныне не стадо или стая, но организованный, упорядоченный, обладающий гарантиями от размирья, духа ненависти, разъединения, розности социум. — Об Адитьях см.: *P. Thieme.* Mitra and Aryaman. New Haven, 1957; *Idem.* Die vedischen Adityas und die zarathustrischen Aməša Spəntas // Zarathustra, hrsg. von B. Schlerath. Darmstadt, 1970, S. 397—412; *M. P. Pandit.* Aditi and other deities in the Veda. Madras, 1958 и др.

[54] Однако между ведийским и авестийским употреблением есть существенная разница: в ведийском субъектом *yat*-глагола является Митра, а объектом народ, в авестийском же наоборот: субъект — народ, объект — благая забота (*hubərəitīm*) или ветви «барсмана» (см. *I. Gershevitch.* Op. cit., p. 327—328). Но «благая забота Митры (о Митре)» (*hubərəitīm ... miθrahe*) может рассматриваться как некая параллель (или даже косвенный источник) таких славянских имен, как **Beri-mirъ* или **Sъ-bra-mirъ* (если за **bra-* скрывается корень от глагола **bьrati*). Сомнения Гершевича отчасти упраздняются после появления указанной выше статьи Бенвениста. Но и в более широком плане они несущественны, поскольку не опровергают ни генетическую связь этого глагола в ведийском и авестийском, ни единство его семантики и принадлежность его к одному и тому же terminus technicus. Если же говорить о более глубоко идущей возможности трактовки, то авест. *yat-* дополнительно обогащает наши представления о Митре и мире и их связи и обнаруживает еще одну параллель со славянской *mir*-фразеологией. При учете Yašt X, 78 оказывается, что не только Митра собирает людей, т. е. помещает их на соответствующее им место, но и люди, народ, страны (*daiŋ̇hāvō* в авестийском коде) помещают на соответствующее место Митру или благую заботу о нем, что, собственно, и составляет параллель к сосуществованию двух позиций слова *mir-* при **jatiti* — субъектной (*mirъ* /Subj./ & **jatiti*) и объектной (**jatiti* & *mirъ* /Obj./), т. е. мир объединяет-собирает и мир объединяют-собирают.

[55] См.: *E. Benveniste.* Op. cit., p. 23. Вторую часть фрагмента нужно толковать как «ты разрушаешь страны в той же степени, в какой они непокорны (непослушны)»: собственно, *rąxšyeitīš* отсылает к обозначению зла, греха против мира — «искривляюще-лукавого», неискреннего, враждебного истине-правде отношения к нему. В основе авест. *rąxšyant-* лежит **rąxšya-*, отыменное образование от **rąxša-*, производного на *-s-* от **rąx-* или **rąk-* (тот же корень в согд. *rxn* 'to dare', ягноб. *raxn-*), см.: *I. Gershevitch.* Op. cit., p. 181—182, 324). Перевод *rąxšyant-* как 'about to act crookedly'(?) см. *P. Thieme.* Mitra and Aryaman..., p. 33, к и.-евр. **lenk(h)-/*renk(h)-* : **lṇk*^{u}, **rṇk*^{u} или даже **lṇk*^{u}*h-* : **rṇk*^{u}*h-*, откуда и слав. **lǫk-*, ср. **Lǫko-mirъ* при авестийском контексте, в котором *Miθra-* и *rąxšyant-* сходятся, хотя и как противоположности. — К теме помещения на правильное место (*yātayeiti*) как основы для собирания-объединения ср. продолжение гимна к Митре X, 78 (вторая половина): *āča. θwā zbayāi avaiŋ̇he, | āča, nō jamyat̰ avahyāi | uyrō aiwiθurō yaesnō vahmyō | miθrō raēvå dainhupaitiš. | ahe raya ⟨...⟩ tåsčā yazamaide* 'I invoke you for assistance; «May he join us for assistance, Mithra the strong, victorious, splendid master of countries, worthy to be worshipped, worthy to be prayed to!»' (*I. Gershevitch.* Op. cit., p. 111). Впрочем, Митра и разъединяет (ср. *vidāryeiti.* X, 28 при вед. *vi-dhar-*), держит по отдельности, но исключительно в смысле организации, упорядочения.

[56] См.: *H. Luders.* Varuṇa. I: Varuṇa und die Wasser. Göttingen, 1951; II. Varuṇa und Ṛta. Göttingen, 1959; ср.: *М. Бойс.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987, с. 16—17 и др.

[57] Связь ведийского Митры с огнем была окончательно доказана Людерсом в указанной книге. Следующий шаг был сделан Тиме, который высказал остроумное предположение, что в RV III, 59, 4 сам бог Митра отождествляется с огнем (*P. Thieme.* Op. cit., p. 49 ff., 84), ср. также *I. Gershevitch.* Op. cit., p. 319.

[58] Ср.: «Этот Митра, достойный поклонения (*ayám mitró namasyàḥ*), очень благосклонный, | Родился царем с доброй властью, устроителем (обряда) (*vedhā́ḥ*). | Да будем мы в милости у него, достойного жертв (*yajñíyasya*), | И в добром его расположении!», см.: Ригведа. Мандалы I—IV / Изд. подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989, с. 352.

[59] В этом смысле *Viśvāmitra* — Μιθαγαθης, личное имя, букв. — тот, кто воспевает Митру, поет ему гимны (кстати, имя Вишвамитры по своему составу совпадает с праслав. (*Vьsь-mirъ*). См.: *F. Justi.* Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895, s. v.; ср. также S. 209—214. — Характерно, что в ряде текстов сам Митра выступает как жрец, ср.: *mitró agnír bhavati yát sámiddho mitró hótā varuṇo jātavedā́ḥ mitró adhvaryúr iṣiró dámūnā mitráḥ sindhūnām utá párvatānām* (RV III, 5, 4) 'Митрой становится Агни, когда зажжен, Митрой — (когда) хотар, Варуной — (когда) Джатаведас, Митрой — (когда) бодрый адхварью, домашний (бог), Митрой — в связи с реками и горами'.

[60] В сугубо гипотетическом порядке можно выдвинуть предположение о возможности реконструкции на основании фамилии *Яцимирский* исходного имени **Jati-* (**Jaťi-*)-*mirъ*, представляющего в таком случае компрессию сочетания **jatiti* & **mirъ* (: *yātayati mitró*). — К соотношению **Jati-mirъ* : **Jaci-mirъ* ср. русск. *Ратьмиръ*, чеш. *Ratimír*, но польск. *Racimir.*

[61] Ср.: *sá kṣápaḥ pári ṣasvaje* (RV VIII, 41, 43) 'он (Варуна) держит ночи в объятиях'. Этот и некоторые другие примеры, действительно, характеризуют Варуну как ночного, что подтверждается всей совокупностью фактов.

[62] К связи Варуны с днем ср.: *rádat pathó váruṇaḥ sū́ryāya* 〈...〉 *cakāra mahī́r avánīr áhabhyah* (RV VII, 87, 1) 'Варуна проложил пути для солнца 〈...〉 он сделал великие русла для дней', ср. также VIII, 41, 10. Но характерными и диагностически существенными следует признать не эти примеры, а такие, как *mitró 'ahar ájanayad váruṇo rā́trim* (TS VI, 4, 8, 3) 'Митра день породил, Варуна — ночь' или *mitraṃ vā ahar vāruṇī rātriḥ* (TB I, 7, 10, 1) 'день — Митры, ночь — Варуны', или, наконец, *ahar vai mitro rātrir varuṇaḥ* (Ait-Br. IV, 10, 9) 'день — это Митра, ночь — Варуна' и др. Примеров типа «Митра — ночь, Варуна — день» или даже просто «Митра — ночь» нет, и уже поэтому приведенные только что трудно рассматривать исключительно как «теологические спекуляции о великих сущностях макрокосма» и их соответствия в ритуальной практике. Точно так же едва ли можно согласиться с тем, что Митра и Варуна стали просто названиями, «that 〈...〉 can be identified with any pair of opposites of the universe according to the requirements of any particular context», см. *P. Thieme.* Op. cit., p. 70.

[63] Ср. RV I, 156, 1; I, 21, 3; III, 59, 5; V, 40, 7; VII, 82, 56 и др.

[64] Но и народ любит мир-общину как нечто основоположное, от века идущее, закономерно-естественное и положительное. «Если *артель* есть случайное добровольное объединение людей в одно общество, то *сельский мир*, основанный на по-

земельной зависимости лица от общины, составляет норму, без которой немыслима жизнь в Великороссии. Мировые учреждения до XVII в. были более или менее органами государственной жизни; но с тех пор до нашего времени они живут только по милости крепкой привязанности к ним народа. Мир, по понятию народа, есть учреждение, основанное на братской любви и круговой поруке друг за друга. Мир — это, как будто, одна семья, поставившая себе законом: "держитесь, да не расходитесь", "все за одного и один за всех", "вперед не забегай, от своих не отставай", "отстал — сиротою стал", "хоть назади, да в том же стаде". Но полного равенства нет нигде ⟨...⟩ "Середка сыта, да концы бунтуют" ⟨...⟩ Отдельные личности, вступая в мир, отдаются всецело его интересам, его судьбе ⟨...⟩ В преданности миру лежит залог народного счастья, народной безопасности, и тем более, если в мире установилось полное согласие: "где мир да люди, там божья благодать". Решение мира нерушимо, как божье слово». См.: *И. Г. Прыжов.* Очерки, статьи, письма / Ред., вводные ст. и коммент. М. С. Альтмана. Л., 1934, с. 176; ср. там же: «Руководимый высоким чувством братской любви, мир часто прилагает особые старания помочь бедняку» (там же, с. 181), о мире как особой форме общественной благотворительности.

[65] «Мир велик — подкормит». Кормят хлебом, пирогом, дают обувь, одежду. Ни одно мирское дело не обходится без подачи милостыни нищим, бедным на похоронах, на поминках, в остроге, см.: *И. Г. Прыжов.* Указ. соч., с. 179.

[66] Примеры такого рода весьма многочисленны и обильно фиксируются теми произведениями русской литературы (особенно начиная с 50—60-х годов прошлого века), которые посвящены деревне, крестьянскому миру. Ср. несколько примеров из С. Т. Славутинского, писателя круга «Современника»: «А вот, батюшка, ⟨...⟩ насчет это Трифона мир к вашей милости прислал ⟨...⟩ Уж вы, Иван Данилыч, батюшка, явите божескую милость, ослобоните меня из старост! ⟨...⟩ А я перед вашей милостью и перед миром ничем как есть не причинен ⟨...⟩ Знамо, все из-за Трифона мир теперича мене послал. Вот я по зиме три раза вашей милости отписывал» («Жизнь и похождения Трифона Афанасьева»); — «По его совету мир байдаровский отправил к помещику «ходоков» просить милости ⟨...⟩»; «Ведь такое лицо всегда может поддерживать [мир. — *В. Т.*], оказать милость ⟨...⟩ у нас таких людей нет в обществе [в мире. — *В. Т.*], благодаря Бога ⟨...⟩ Что Бога гневить — живем спокойно по милости начальства!»; «Буди же милость Господня над тобою! ⟨...⟩ За меня не вступайся, Иван, а за мир вступиться — труд это великий» («Мирская беда») и др. — Мир — и это, действительно, его внутреннее, органическое свойство — держится милостью: последняя, будучи укорененной в самой сердцевине мира, вместе с тем обнаруживает себя и как бы внешний, вне мира находящийся и обретший самостоятельность образ мира, по идее его опекун, покровитель, разделяющий с миром его «мирность-милость». Сходным образом Митра эманирует из себя понятие друга, дружбы, дружества, дружественности (*mitra-*), т. е. того, кто и что несет в себе свойства своего прототипа и источника. — Обращает на себя внимание использование слов с корнями *мир-* и *мил-* в русских приветствиях и благопожеланиях. Наряду с *Мир да Бог!*, *Мир дому сему!*, *пар-мир кому* (при выходе из бани, ср. в «Разговорнике» Т. Фенне, 1607 г. *Пар-мир, оспе, бояром*, 196) и т. п., ср. *Челом* (из *бью челом*), *как тебе Бог милует? Живешь /з/дорово?* Фенне 189, ср. 274); *Здравствуй — Какъ тебя Богъ милует?* (Лудольф 74); *Ка/к/ те бох милуэт?*

(Парижский словарь московитов II) и др. Ср.: *Л. Я. Костючук.* Фразеология псковского диалекта начала XVII века по Разговорнику Т. Фенне 1607 года // Псковские говоры в их прошлом и настоящем. Л., 1988, с. 111—113.

67 Разумеется, мирская сходка откликается своему первоисточнику лишь тогда, когда она помнит, что ее сила — в согласии. Но бывает, что дух согласия покидает мир, собравшийся на сходку, и тогда она бессмыслена — *Мир сутки стоял, небо покоптил да и разошелся*, или еще хуже: о таких сходках люди самого этого мира, способные к рефлексии, трезво судят — *сходка-голдовня: дым коромыслом, пар столбом, а ни тепла, ни сугреву*, или даже — *сошелся мир — сейчас воевать, разошелся мир — на полатях лежать*, или *Мир на дело сошелся: виноватого опить* (гибельный обычай, когда вместо правосудия, напр. за потраву, приговаривают: поставить миру ведро вина, правда, для «легкого» примирения, ср. также *Крестьянская сходка — земским водка*). Потому и говорят (правда, слишком далеко зайдя по пути обобщений): *Быть на сходке* (мирской сходке. — *В. Т.*) — *согрешить* (т. е. рассудить неправо, или смолчать, или побраниться), см. Даль. Послов.

68 Сочетания мотивов брани и мира в одном речении (ср. **Borni-mirъ*) поразительно многочисленны, ср.: *Хорошо браниться, когда мир готов*; *С людьми мирись, а с грехами бранись!*; *С кем побранюсь, с тем и помирюсь*; *С пьяным побранюсь, а с трезвым помирюсь*; *При счастье бранятся, при беде мирятся*; *Где хотите, там и бранитесь, а на кабаке помиритесь!*; *Добрые люди на мир бранятся*; *Кстати бранись, кстати мирись!*; *Кстати бранись, а и не кстати, да мирись!*; *Временем бранись, а в пору мирись!*; *Сколько ни браниться, а быть помириться*; *Худой мир лучше доброй брани*; *Свой со своим бранится, сам помирится, а чужой пристанет — век постылым станет*; *Полно браниться, не пора ль помириться* (Даль. Послов.) и др.

69 Благодаря единению и согласию мир приводит к такому решению, тут же им осуществляемому, которое соответствует Божьему суду-рассуждению, иначе говоря, Божий замысел как бы открывается соборному сознанию мира, и Божья воля открывается через мироупорядочивающее деяние крестьянского мира.

70 Славянские данные вполне соответствуют индо-иранским представлениям о юридических функциях Митры, вытекающих из его связи с договором [ср. также Митру как Судью творения: вместе с Варуной он как бы отделил должное и «законное» от недолжного и «беззаконного» и вывел последнее из мира, управляемого первым, ср. *yád dha tyán mitrāvaruṇāv ṛtā́d áḍhy ā dad ā́the ánṛtaṃ* ⟨…⟩ RV I, 139, 2 'С тех самых пор, о Митра-Варуна, когда за пределы Закона вы поместили Беззаконие ⟨…⟩'; «moralische Richter» называет в этой связи Митру Гельднер IV, 105; ср. выше о *mitrá-* & *su-dhitá-*. RV V, 3, 2, а также *mitra-* & *dhā-*, о дружбе, дружестве, установлении дружеского союза-связи, заключении соответствующего договора, ср.: *ā́ ca gáchān mitrám enā dadhama* (RV X, 108, 3) 'придет он (сам) — дружбу заключит с ним', ср. X, 100, 4: *yatha-yatha mitrádhitāni samdadhúr* ⟨…⟩ или I, 120, 9: *duhīyán mitrádhitaye yuvā́ku* ⟨…⟩ 'пусть доятся они ради установления дружбы'], и представлены тремя категориями фактов — личными именами, акцентирующими или мотив деяния-основоположения (**Sъ-dě-mirъ*, **Dě/jь/-mirъ*), или мотив суда (**Sǫdi-mirъ*), речениями типа *мирское деяние* (*дело*), *мир на дело сошелся*, *мир — великое дело* (ср.

миродѣивыи, миродѣй, миродѣлатель и др., см.: Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. IV, 540; Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, 172), семантически дублируемыми такими формулами, как *мир полагает* (*Что миром положено, тому быть так*) или *класть на миру*, т. е. делать приговор на сходке, и, наконец, фразеологизмами, включающими в себя элемент *суд* (ср.: *На мир и суда нет*; *Мир один Бог судит*; *Мир несудим, а мирян бьют*; *Мир никем не судится, одним Богом*; *Мирские судибоги* (т. е. жалобы) *далече слыхать /слышно/* и др.); в этом слове *суд* важен и его диахронический источник — **sǫdъ* < **som-dh(e)-*, отсылающий к тетическому глаголу **děti* < **dhē-* 'класть', 'полагать'. Конечно, нельзя забывать и о таком юридическом институте русской крестьянской общины, как *мирской суд* (ср. *От мирского суда не уйти* в соотвествии с *От Божьего суда не уйти*). Это речение отчасти бросает свет и на выражения типа *Мир несудим, На мир и суда нет* и т. п.: мир, действительно, не судим, поскольку он сам и есть себе суд (*Ты сам свой высший суд*), и другого суда не требуется. Русскому крестьянскому хозяйству было свойственно сознание, что мир и есть высший и единственный суд, и в этом убеждении их поддерживала часть демократически-«народнической» общественности. «Миру нужны права и льготы. Народу нужно возвращение права с а м о с у д а, чтобы народ не говорил: *мир не судим, а народ бьют*», — писал Прыжов (указ. соч. 181). Уточнение — *один Бог судит* (*одним Богом*) наряду с очевидным прямым смыслом может отсылать и к другой трактовке, особенно в рамках арийской митраической системы, где Митра одновременно и Бог и Судья, который судит людей, собранных в отмеченное место, т. е. в *мир*, если пользоваться русской терминологией. «Митраическая» транскрипция русского *Бог судит мир*, взятого в историческом плане, означала бы приблизительно следующее: Митра (бог) судит мир (людей), — с тонкой игрой на грани между авторефлексией («мир судит мир») и ее отсутствием («Митра судит мир»).

[71] В этой связи должны привлечь внимание как случаи, когда слова корня **jat-* обозначают нечто вытянутое в р я д в процессе движения (ср. с.-х. *jато* как обозначение стаи-роя птиц, стада скота и т. п.), так и нередкие эксплицированные примеры при описании украинских ярмарок или базаров — *р я д ы яток*.

[72] *A. Meillet.* Le deiu indo-iranien Mitra // Journal Asiatique 1907, p. 143—159.

[73] Ср. RV V, 3, 2: мотив — «Митра соединяет брачующихся, делает их едиными». — Нужно напомнить, что имя Митры (вместе с Варуной, в частности) выступает в брачном договоре XIV в. до н. э. из Передней Азии: *ilâni Mi-it-ra-áš-ši-il ilâni Ú-ru-wa-na-áš-ši-el* (*A-ru-na-áš-ši-il*) ...

[74] Ср. *миродьржьць, мироде́ржецъ, миродьржитель* и др., в частности, в соответствии с греч. κοσμοκράτωρ, а также *миръ же держите не токмо с любовникы, но и со врагы своими, далѣи миру держати, и с полочаны миру не держати*, 1386, *тотъ миръ держати вѣлми твердо*, 1350, и др. (Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. IV, с. 539—540; Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, с. 172).

[75] О мотиве глаза Митры, смотрения-озирания см.: *J. Gonda.* The Vedic God Mitra. Leiden, 1972, p. 59—61; о мотиве Митры и Солнца см. 54—61. — В другом месте был проанализирован образ угорского мифологического персонажа *Mir-susne-xum* 'Мир озирающий человек', отражающий иранское влияние.

[76] Ср. *мирозрительный* : *зерцало мирозрительное* (Сл. р. яз. XI—XVII вв. 9, с. 173), *видимый миръ* (Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. IV, с. 541).

[77] Ср.: «Сила, связующая мир, — общая выгода, общая беда: *Люди — Иван, и я — Иван; люди в воду, и я в воду. А потому: на людях и смерть красна»*. См.: *И. Г. Прыжов.* Указ. соч., с. 176, а также другие контексты о «круговой поруке» беды.

[78] Ср. *Мир заревет, так лес клонится.* — В этом же стихе III, 59, 5 — мотивы приведения людей в порядок, благосклонности, огненной «желанной жертвы» (**Ogne-mirъ*, **Terbo-mirъ*, **Jazo-mirъ* /?/, **Xoti-mirъ*, **Xъtě-mirъ*), отмеченные и в связи с русским «миром» (*мирской огонь*, *мирская жертва* и т. п.). — К великому (*mahān*) Митре ср. *велик мир* и под., см. ниже.

[79] К *Mitrá-* & *dhṛ-* ср.: *мир держит*, *держать мир* и под.

[80] 〈...〉 *и вьсь миръ призывають тѧ на помощь. и ты спасаєши вьсь мир* (Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. IV, с. 541).

[81] К мотиву «пестрой» славы (*citráśravastamam*) ср. *мир пестр*, т. е. всякий, разнообразный, в частности, и сомнительный.

[82] С иранской стороны сюда можно добавить авест. *azəm vīspanąm dānanąm nipāta* 'я всех стран защитник' (говорит о себе Митра в Yašt X, 54, ср. X, 28) — при *мир всех защитит*.

[83] Особо следует подчеркнуть еще одну параллель между Митрой и миром, имеющую общий и принципиальный характер, но в личных именах с элементом *mir-*, кажется, не отраженную, хотя само *mir-* как раз предполагает посредничество между двумя ранее «немирными» сторонами. Речь как раз и идет о посреднической функции как Митры, так и мира. Посредничество Митры между людьми и богами, людьми и законом, управляющим миром, хорошо известно из индо-иранских свидетельств, но нередко именно вторичные и/или периферийные источники заостряют характер этой черты. Так в сочинении Плутарха «De Iside et Osiride» сообщается, что Митра находится между (μέσος) Ахура Мадрой и Ангро Манью (46), что, кстати, соответствует промежуточному положению (*miyāncikīh*) Митры, о котором говорится в среднеиранском трактате «Menok i Khrat» (118), см. *H. Humbach.* Der iranische Mithra als Daiva // Festgabe für Herman Lommel. Wiesbaden, 1960, S. 77. Посланничество Митры (ср. манихейского *Tertius Legatus* как трансформацию Митры) образует один из вариантов «динамического» посредничества (ср. русск. *мирской посредник*, с одной стороны, и, с другой — посредническую функцию мира между его членами и всем тем, что вне его, — от землевладельца-помещика до «большого» мира. Не случайно, что посредничество Митры составляет одну из основных тем иранского искусства в определенные периоды его развития, см. *R. Ghirshman.* Persia from the Origins to Alexander the Great // The Arts of Mankind. London, 1964, p. 21, 44—46, 51, 70, 88, 121, 229, 234 и др. — Предпосылки сложения этой функции объясняются в значительной степени тем, что Митра первоначально, вероятно, был связан с мерой и обменом, на что намекает возможная этимология его имени (ср. и.-евр. **mē-* 'мерить', **mei-* 'менять') или правдоподобное «народное» осмысление этого имени. Такая ассоциация тем более естественна при учете связи Митры с солнцем, небесным огнем, которое в этом отношении напоминает гераклитовский огонь как меру обмена между тем, что появляется (рождается), и тем, что исчезает (умирает). И мир-община и Митра-божество в этом смысле инструменты «меры обмена» между центром (нутром) и периферией (тем, что снаружи или что граничит с «внешним» пространством). Характерно, что русский крестьянский мир, строго говоря, не был

внутренне и органически связан ни с помещиком, ни с государством, ни с более крупными социальными структурами, но соотносил себя с Богом (*Мир да Бог!*) и с правдой (*Мир да правда*) и только с ними. Все другие исторически известные соотнесения непервичны и суть знаки «порчи» мира.

[84] Ср.: *Мир тонок, да д о л о г*; *У мира животы и тонки, да д о л г и* (Даль. Послов.).

[85] Речь идет о надписях посвятительного характера, найденных в этом веке в Риме, на via Marmorata, см.: *G. Patriarca.* Tre iscrizioni relative al culto di Mitra // Bulletino della Comm. Arch, communale, t. LX, 1932, p. 3 ff. (ср. также о надписях из митреума на Авентине — *M. J. Vermaseren.* Les incriptions sacrées du Mithreum de Sainte-Prisque sur l'Aventin // Religions de Salut. Bruxelles, 1962. P. 59—73). Особенно интересна третья надпись, в которой Διὶ Ἡλ[ί]ῳ μεγάλῳ Μίθρα ἀνεικήτῳ καὶ τοῖσ συννάιος θεοῖς ⟨...⟩ первой надписи и Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἀνεικήτῳ ⟨...⟩ второй соответствует уникальная формула, отождествляющая Митру и Фанеса — Διὶ Ἡλιῳ Μίθρᾳ Φάνετι, т. е. Зевсу, Гелиосу, Митре-Фанесу. Неслучайность этого отождествления очевидна в свете ряда существенных общих мифологических черт обоих этих персонажей, ср.: *F. Cumont.* Mithra et l'Orphisme // Revue de l'histoire des religions, t. 109, № 1, 1934; *Idem.* Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra, II. Bruxelles, 1899; *C. A. Leroy.* Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968 и др.

[86] В ряде случаев необходим учет и инвертированных вариантов, см.: *Худой мир лучше доброй брани* (вар. — *драки*), откуда — добрый мир (**Dobro-mirъ*) и худая, злая брань (ср. **Zъlo-mirъ* как некий синоним к потенциальному **Xudo-mirъ*).

[87] Ср.: **Rъve-mirъ*, но и *Мирская шея туга: тянется, да не р в е т с я*, а также дважды повторенное *svéna tanyū̆nā* 'своим рвением' — об усилии, которое было применено Митрой-Варуной для помещения Беззакония вне пределов Закона (RV I, 159, 2).

[88] Ср. **Vorti-mirъ* в связи с мотивом верчения-переворачивания Земли (напр., в былине о Святогоре), но и личное имя хорезм. *mtrwrt*, т. е. *Mihra-wart*, трактуемое В. А. Лившицем как 'избранный Митрой' или 'защищенный Митрой' (см. Топрак-кала. Дворец. М., 1984, с. 282 и др.), но, возможно, допускающее объяснение из и.-евр. **vert-*/**vort-* 'вертеть' (> обвертывать > окружать защитой > защищать /?/).

[89] Ср.: *На весь свет (мир) не у г о д и ш ь* при **Godi-mirъ*, а также *Самому идти мириться — не г о д и т с я.*

[90] Ср. в речении о мире: *При дороге жить — всех не у г о с т и т ь* (: **Gosti-mirъ*).

[91] *В мире жить — с миром жить* (Даль. Послов.) при **Žiti-mirъ*, **Žito-mirъ*, **Žizno-mirъ* и др.

[92] Ср.: *nahi mitrásya váruṇasya d h ā s i m árhāmasi pramíyam sā̆nv agnéḥ* (RV IV, 55, 7) 'Ведь не должны мы пренебрегать питательной струей Митры, Варуны на поверхности Агни'; ср. еще V, 68, 5 («повелители услады» — о Митре и Варуне), 70, 2 (о «жертвенной усладе» Митры и Варуны); VI, 67, 6; VIII, 25, 6. Ср. роль трапезы в митраических ритуалах.

[93] Пара Митра-Варуна, в частности, и осуществляет парадоксальное сочетание, казалось бы, взаимоисключающих действий — единения-сужения (Митра) и распространения-расширения, как бы разъединения (Варуна). «Вседержителю вознесу я возвышенную, глубокую молитву, приятную прославленному Варуне, который, как заклатель — шкуру, р а с т я н у л (букв. *jaghā̆na* 'разбил') землю, чтобы р а з о -

с т л а т ь (*upa-stíre*) ее под солнцем (RV V, 85, 1), ср. **Storni-mirъ*. Но это внешнее противоречивое сочетание и составляет единство процесса о б м е н а, взаимодействия мира с тем, что вне его, необходимое условие творческого развития мира.

[94] Ситуация, когда при раскладе обязанностей между членами мира никто не хочет принимать на себя налагаемого на него тягла.

[95] «Вы удержали Землю и Небо, о Митра-Варуна, о два царя, (своими) силами (*mitrarājānā varuṇā máhobhiḥ*). Умножайте растения, делайте коров набухшими (от молока), изливайте дождь, о быстродающие!» (RV V, 62, 3).

[96] Ср. другие варианты той же идеи в связи с миром — *Мир по слюнке плюнет, так море* или *Мир заревет, так лесы стонут* (вар. — *лес клонится*).

[97] Отдаленный отклик этого мотива, как было показано ранее, — сказка о курочке-рябе и золотом яичке (с той же идеей великого через малое — мышка, махнувшая хвостиком), которая в своих истоках расказывала именно о начале мира. — В связи с глаголом *зинет* в *Мир зинет...* ср. авест. *zinā* (: др.-перс. *dinā-*, *dina-*, согд. *zyn-*, хот.-сакс. *ysin-*) из праиран. **źin*(*ā*) (ср. др.-инд. */a/jinita*) в таких показательных контекстах, как *xrūmå šaitayō frazintte*. Yašt X, 38, с общей идеей опустошения-зияния сметения-уничтожения, или *spasyeiti miθrō. zyąm*. Yašt X, 82 (основа *zyā̆-*) 'he spots the infringer of the contract', с мотивом того нарушения-разрушения мира-договора, которое приводит к дефициту необходимой «социальности», к з и я н и ю, к провалу. — Об этом авестийском глаголе ср. *I. Gershevitch*. Op. cit., p. 188—189.

[98] Ср. начало акростиха Коммодиана *Invictus* (III в. н. э.): *Invicuts de petra natus* ⟨...⟩. См. *F. Cumont*. Textes et monuments... II, 9. Характерно, что камню, из которого вышел Митра, соответствуют как древнеиранские представления о небе как о к а м е н н о м своде (ср. значение иран. *asman-* в сравнении со значением этого корня в других индоевропейских языках), так и мотив превращения верхней части скорлупы яйца в небо в орфическом предании о Фанесе. — К мотиву солнца-света в камне (в скале) ср. вед. *svàr yád áśman* ⟨...⟩ (RV VII, 88, 2) 'солнце, которое в скале' (в гимне Варуне) или *ávindad divó níhitam gúhā nidhíṃ vér ná gárbham párīvitam áśmany ananté antár áśmani* (RV I, 130, 2) 'он нашел спрятанный втайне клад неба, как зародыш птицы (в яйце), замурованный в скале, в бесконечной скале'; ср. также образ огня, порождаемого трением двух камней: *yó áśmanor antár agníṃ jajā́na* (RV II, 12, 3) 'кто породил огонь между двух камней и др. — К мотиву рождения ср. *J. Vermaseren*. The miraculous birth of Mithras // Mnemosyne, ser. 4.4, 1951, p. 285—301. — Осетинские параллели, указанные еще В. Ф. Миллером, снова стали предметом исследования в книге: *Ж. Дюмезиль*. Скифы и нарты. М., 1990, с. 76 и сл., ср. также 148—149. — К мотиву «солнце в скале» см.: *F. B. J. Kuiper*. Ancient Indian Cosmogony. Delhi, 1983, p. 69, 74, 80 и др.

[99] См.: *F. Cumont*. Textes et monuments..., I, p. 359.

[100] Убедительным доказательством отождествления Митры и Фанеса, в частности, в отношении рассматриваемых мотивов, следует считать известный барельеф, изображающий Митру-Фанеса, из Моденского музея (он воспроизведен в статье — *F. Cumont*. Mithra et l'Orphisme..., table 1). В центре барельефа — красивый юноша, над головой которого одна половинка яйца, а под ногами другая; эти половинки — остатки яйца, из которого только что вышел юноша; верхняя половинка яйца по устойчивой космологической традиции должна пониматься как небо, нижняя — как

земля. За плечами юноши — расправленные крылья, туловище обвито змеей, в одной руке — молния, в другой — скипетр (ср. отождествление Митры с Зевсом). Вся композиция обрамлена овальной полосой, на которой изображены 12 знаков зодиака (с териоморфными образами), весьма частых в композиции с участием Митры (это связано с его функцией божества, регулирующего течение суточного и годового времени). Иногда мотив Митры и яйца связан с изображением дерева; то же сочетание мотивов известно в сказках (герой стреляет или хочет стрельнуть в яйцо, находящееся на дереве) или в «Алхимическом человеке» и «Саде наслаждений» Иеронима Босха. Таким образом, все мотивы орфического предания о Фанесе повторены в моденском барельефе и могут быть прокомментированы на материале синкретической митраической традиции — письменной и изобразительной.

[101] Ср. парфян. *myhr* (= *mihr*), откуда и н.-перс. *mihr*, ср. также йидга *mīra* 'солнце' и т. п.; ср. зебаки *mi* 'день'. Кстати, многие поздние античные и восточные источники и персидского Митру описывают как солнечного бога.

[102] Ср. СРНГ 11, 1982, с. 174.

[103] Две темы — «ильинская» и камня — соединены в известной примете. Ср.: *На Ильин день и камень прозябнет* — при *ильинский бык* и «анимальной» теме в «ильинских» текстах: *На Ильин день зверь и гад бродят по воле* и т. п. (Даль).

[104] Ср.: *miθrəm* ⟨...⟩ *yazamaide* ⟨...⟩ *hutāštəm* ⟨...⟩ (Yašt X, 7, 12) 'Митру ⟨...⟩ почитаем мы ⟨...⟩ хорошо построенного ⟨...⟩' (ср. демиургическую функцию Митры, вытекающую из свидетельства Порфирия — τοῦ κόσμου ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε. De antro nymph. 6, не относящегося, естественно, к авестийскому Митре; к слав. **Stroji-mirъ* ср. *строитель мира* б҃ъ. Сл. др.-р. яз. XI—XIV вв. IV, с. 541).— Сочетание мотивов стояния и мира (ср. *стоять всем миром*, *стоять за мир* и под.) нередко встречается и в старых текстах. Ср.: *миръ стоитъ до рати а рать до мира*; *а по отповѣдѣньи стокти миру за мѣсяць*, 1350; *а старому миру стокти*, 1264, и др. (*мир* как мирное время, между розмирьем, но этот же глагол нередок и при слове *мир* 'Вселенная', 'земля' и т. п.). — Ср. **Stroji-mirъ* и **Rati-mirъ*.

[105] К *miθra-* & *mainyava-* ср. слав. **Mano-mirъ*.

[106] Ср.: **Dale-mirъ* & **Vido-mirъ*.

[107] См.: перевод Гершевича: «Grass-land magnate Mithra we worship ⟨...⟩ (who well built, has thousand eyes, is tall, has a wide outlook, is strong, sleepless, (ever-)making, who is the first supernatural god to approach across the Harā, in front of the immortal swift-horsed sun; who is the first to seize the beautiful gold-painted mountain tops; from there the most mightly surveys the whole land inhabited by Iranians» (*I. Gershevitch.* Op. cit., p. 77, 79).

[108] См. подробнее статьи автора — К реконструкции индо-иранского митраического протекста // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М., 1984, ч. 1, с. 100—103; The Veda and Avesta *sub specie* of Reconstruction of the Indo-Iranian Prototext // Summaries of the Papers presented to the VI World Sanskrit Conference. M., 1984, p. 150—160; К реконструкции фрагментов индо-иранского прототекста о Митре // Исследования по структуре текста. М., 1987, с. 114—117.

[109] Связи авест. *qiθyā-* 'воротный столб', 'верея' (ср. отражение этого же элемента в дигор. *uælindzæ* 'крыша', букв. — 'то, что увенчивает столбы-колонны', ирон. *uælæædzar* 'крыша', т. е. то, что увенчивает дом, см. *I. Gershevitch.* Op. cit., p. 182)

существенны, в частности, в свете высказанного выше предположения о *mir*-постройке (столбы и крыша), связанной с функцией хранения-покрова (ср. **Xorni-mirъ*).

[110] После этого описания, как бы подводя ему итог, говорится главное о Митре — о его благости, но и о его враждебности к тем, кто сам враждебен к благу (см. выше): «Ты, Митра, и зол и весьма благ к странам (землям), ты, Митра и зол и очень благ к людям; ты, Митра, контролируешь мир и раздор стран» (X, 29). К дважды повторенному *akō vahištasča* ср. личные имена **Zъlo-mirъ*, **Bolgo-mirъ*, **Dobro-mirъ*; к *āxštōiš anāxštōiš* ср. *мир и розмирье*, а также соотношение личных имен **Mirъ* (ср. польск. *Mir*. Słown. starop. III, z. 3, p. 519 [*M i r cum uxore* ⟨...⟩ и др.], русск. *Мир*. Туп. 252 и др.) : **Orz-mirъ* (см. выше).

[111] О в ы с о к о м троне говорится в другом гимне к Митре-Варуне — V, 68, 5: *bṛhántam gártam āṣāte* (к высокому дому Митры в Yašt X, 28).

[112] Глагол *vīδārayeiti* был сопоставлен Хеннингом с согд. *wδyr* (Asiatica. Festschrift Weller, 1954, 289).

[113] Особенно показательное в космологическом плане употребление — I, 59, 1: *vaiśvānara nā́bhir asi kṣitīnā́ṃ sthū́ṇeva jánā́ň upamíd yayantha* 'О Вайшванара, ты пуп (человеческих) поселений, ты (всегда) держал людей как опорный столб' (*upamít* 'опорная балка', 'матица', ср. *mít* 'aufgerichteter Pfosten', 'Stutze'); перед нами, по сути дела, «митраический» контекст, и, более того, такой, который вводит новые детали: Вайшванара, как бы воплощение всех людей, всего человечества (такова прозрачная этимология слова, ср. праслав. **Vьse-mirъ*, **vьsь* & **mirъ*), держит людей (мир-коллектив), как держит столб всю конструкцию мира-жилища (с возможным раздвоением, каждая часть которого — Вайшванара как столб и люди как столб — может быть подтверждена примерами); в данном случае важно, что и мир людей, соединенных в коллектив, становится своего рода опорой. — Ср. также V, 45, 2, где говорится о небе, укрепленном, как хорошо уставленный столб (*sthū́neva súmitā*); VIII, 17, 14 (*vā́stoṣ pate dhruvā́ sthū́ṇā* ⟨...⟩ 'о хозяин дома, крепкий столб! ⟨...⟩'), X, 18, 13 [*ut te stabhnāmi pṛthivī́m tvát pári* ⟨...⟩ *etā́m sthū́ṇām pitáro dhārayantu té 'trā yamáḥ sā́danā te minotu* 'я поднимаю над тобой землю ⟨...⟩ да удержат прочно (пра)отцы эти столбы. Яма да воздвигнет тебе там жилище!].

[114] Понимание мирового закона как верности правде-истине было в высшей степени свойственно старой индо-иранской традиции, и эта идея отразилась и в других традициях, так или иначе зависящих от арийской. О соотношении *ṛta*- и космологической структуры мира писалось немало, и посмертно изданный труд Г. Людерса подвел итоги сделанному в исследовании этого вопроса, выдвинув новую плодотворную концепцию. Из работ последнего десятилетия, в которых эта тема заострена, ср.: *J. Haudry*. La religion de la vérité dans l'épopée arménienne // Etudes indo-européennes. 1982, № 2, p. 1—21; *R. Turcan*. Mithra et la mithriacisme. Paris, 1981; *Eadem*. Dire et Faire dans le vocabulaire des institutions indo-européennes // Etudes indo-européennes. 1982. № 1, p. 3—21; *H.-P. Schmidt*. Indo-Iranian Mitra. The State of Central Problem // Etudes mithraiques. 1978, p. 346—393 и др.; о связи Митры с *Satya*, *Dharma* и *Śānti*, т. е. с правдой-истиной, нравственным законом и миром-покоем см. *J. Gonda*. The Vedic God..., p. 62—75. — Митраизм, собственно говоря, в своей основе и в своем наиболее развитом направлении и есть наиболее яркое выражение этой «религии правды-истины» и соответствующего слова и дела (ср. Yašt X, 6, а также общую на-

правленность митраизма, особенно в иранском его варианте, против лжи, лжецов, нарушителей договора). — Традиция русского крестьянского мира в этом отношении («правдоискательство», если говорить о ее положительном полюсе) заслуживает самого пристального внимания — и сама по себе и в связи с вопросом о характере взаимоотношений между нею и иранской традицией.

[115] Ср. хотя бы Пословицы русского народа. Сборник В. Даля в 2 т., т. I. М., 1984, с. 144—159; впрочем, это собрание далеко не исчерпывает наличного материала.

[116] К «уравнительному» характеру этих речений и их иногда порочному «объективизму» по принципу «и вашим и нашим» ср.: *Что миру, то и Спире*; *Что миру, то и мирянину*; *Что миру, то и бабину сыну*; *Что тебе, то и мне*; *Что мне, то и тебе*; *Что всем, то и одному*; *Что одному, то и всем* и т. п. или — особенно характерно: *Не прав медведь, что корову съел, не права и корова, что в лес зашла*; *Не прав медведь, что козу задрал, не права и коза, что в уйму ушла* (в лес) и т. д. «Склонение» к злобе дня, иждивенчество, удовольствование наиболее простыми, даже примитивными, во всяком случае «формальными» решениями стоят и за такими пословицами, как *Потешь мир, поди в солдаты* (как способ восстановления справедливости), к *Потешь мир* ср. (**Těše-mirъ*, **Těxo-mirъ*); *Варлам, пополам — Денис, поделись!*; *Поделитесь, да не подеритесь* и многие, многие другие.

[117] Эти сравнения правды с солнцем, действительно, свободны от упреков в «мирском» красноречии: сочетание друг с другом этих двух тем укоренено еще (по меньшей мере) в индо-иранской мифопоэтической традиции. О *ṛtá-* и солнце ср. в упоминавшемся исследовании Людерса. Солнце движется согласно *ṛtá*, по закону (*ṛténa*), и обратным образом — это относилось, конечно, и к ранним славянам — по зримому и «регулярному» движению солнца (самому закономерному и постоянному природному явлению) судили о незримой правде, высшем нравственном императиве, возведенном в ранг закона, ибо — *Бог не в силе, а в правде*.

[118] Ср.: *Один Бог без греха*; *На грех мастера нет*; *Без греха веку не изживешь, без стыда рожи не износишь*; *И праведник седмижды в день падает*; *Кто богу не грешен, царю не виноват?*; *В чем грех, в том и покаяние* (вар. — *спасение*); *Адам согрешил, а мы воздыхаем*; *Грех воровать, да нельзя миновать*; *Грех да беда на кого не живет* и т. п. — Ср. *В миру виноватого нет* (вар. — *не сыщешь*) или об «опивании» миром виноватого (см. выше).

[119] Для определенной эпохи Митра и Варуна выступают как единая цельнооформленная п а р а (сохраняя вместе с тем и свою индивидуальную независимость в определенном круге ситуаций и соответствующих текстов). Ее двуединство подчеркивается и смысловыми связями составляющих ее элементов в тексте, и тем, что имена этих богов образуют сложное слово типа dvandva — *mitrāvaruṇau* (ср. авест **miθra-vouruna* при *miθra-ahura*, см. *Gershevitch*, p. 47—49). Основа связи этих богов друг с другом сейчас может считаться выясненной, и здесь из всей совокупности фактов существенно указать лишь то, что имеет непосредственное отношение к русскому материалу. Речь идет прежде всего о ряде характеристик дифференцирующе-классифицирующего типа, которые образуют последовательную структуру смысловых оппозиций (едва ли нужно говорить о том, что они даются в «максимуме», т. е. в предельно полярной форме; менее показательные промежуточные случаи здесь опускаются): Митра находится здесь, близко, в центре, Варуна — там, далеко, на перифе-

рии; Митра — организация, структура, конструкция, Варуна — аморфность, непереработанный полностью хаос; Митра близок и дружествен человеку, людям, Варуна скорее враждебен и во всяком случае далек от них (не случайно, что Митру любят, а Варуну хотя и почитают, но в целом боятся); Митра — определенная социальная дисциплина, соотнесение себя с другими и их требованиями и возможностями, Варуна — освобождение от всяких уз, стихийность; Митра — жизнь и деятельность, Варуна — смерть, и сам он повелитель царства смерти, пастух загробного луга, он освобождает (*мuc-/муйс-*) людей, принимая их в свое царство, и т. п.

[120] Уже цитировавшийся выше Славутинский и в данном случае оказывается полезным источником. Ср.: «— А вот, батюшка, ⟨...⟩ насчет это Трифона мир к вашей милости прислал ⟨...⟩ — Что там еще? — Да уж власть ваша, — а меня извольте из старост выставить, увольте, батюшка ⟨...⟩ теперича Констянтин и мир-то весь замутил (ср. **Mǫti-mirъ*. — *В. Т.*) ⟨...⟩ явите божескую милость, ослобоните меня из старост! ⟨...⟩ А я перед вашей милостью и перед миром ничем как есть не причинен ⟨...⟩ мир теперича меня послал ⟨...⟩ три раза вашей милости отписывал ⟨...⟩» («Жизнь и похождения...») или «⟨...⟩ кто ж за мир-то постоит? (**Stoji-mirъ*. — *В. Т.*) ⟨...⟩ Помощи от миру нечего ждать ⟨...⟩ одному как есть придется. Из воли Вороненкова ни за что не выдут ⟨...⟩ Везде есть неправда ⟨...⟩ А и то: пусть будет воля Божия! ⟨...⟩ Воли Божьей не минуешь. На сем свете зачастую и неправда верх берет ⟨...⟩ об обидах ⟨...⟩ всему миру ⟨...⟩» («Мирская беда») и т. п.

[121] См.: *Н. П. Павлов-Сильванский*. Феодализм в России. М., 1988, с. 200 и сл.

[122] В связи с *волей на Руси* в порядке некоего культурно-исторического парадокса уместно напомнить, что именно Русь (но не дружина!), по летописным свидетельствам, клялась некогда Волосом, чье имя в конечном счете восходит к и.-евр. **vel-/*vol-*, откуда объясняется и слово *воля* и имя *Варуны* (*Varuna-* < **Vol-un-/*Vel-un-*, ср. *Волынь* < **Vol-ūn-* и т. п.).

[123] Чтобы из сферы парадоксального спуститься на землю, существенно подчеркнуть, что в подобных «параллельных» случаях чаще всего речь идет не о некоем мистическом дальнодействии, но о глубинной основоположной схеме, в разных вариантах воспроизводимой, причем гораздо чаще, чем это обычно полагают. Так, «митра-варуническая» схема, если угодно, легко вычитывается в известных стихах *На свете счастья нет, но есть покой и воля* ⟨...⟩, которые могли бы быть сопоставлены схеме примерно по следующему «ассоциативному» переводу их — «В мире (→ Митра) счастья (**sъ-čęstьje*, благая часть, богатство → Бхага [*B/h/aga*, *Бог*] нет, но есть мир (покой, как состояние свойственное миру-Митре) и воля (→ Варуна, смерть-освобождение)».

[124] Ср. уже у Захарии (IX, 10): *и Он возвестит мир народам, и владычество его будет* ⟨...⟩.

[125] Ср. у Блока *Кладбище называлось: «Воля».* | *Да, песнь о воле слышим мы* | ⟨...⟩ | ⟨...⟩ — *На кладбище был мир.* | *И впрямь пахнуло чем-то вольным* («Возмездие»).

[126] Ср. **Per-mirъ* : **per-/*pri-i̯o-* 'свободный' как тот, кто осуществляет углубляющееся движение сквозь толщу феноменального в область чистых ноуменов.

[127] Мир как дом и дом как мир — нередкое отождествление в мифологии и в мифопоэтических текстах. Ср. русские фольклорные тексты, где потолок описывается

как небо, на котором солнце, месяц и чистые звезды и т. п., или обозначение типа *мирская изба* (ср. вост.-хант. *mîr-kåt* 'сельсовет', как бы 'изба *mir*'а'), в отнесении к образу мира-жилища («избы»), ср. *Миргород.*

[128] «Тут не свобода, тут воля!» — воскликнет Федя Протасов, имея в виду цыган, цыганский табор («Живой труп»). — В широком, можно сказать — «метаисторическом» смысле, и арийский Митра обладал «освободительными» функциями: он освобождает от «узости» как наследия хаоса (ср. авест. *ązah-*, вед. *áṁhas*) и, следовательно, от ужаса и выводит людей на широкие пространства (*urú-loka*), ср. RV VII, 60, 6 (сходная ситуация и в Авесте), см. *F. B. J. Kuiper.* Three approaches..., p. 151. Имея в виду этот контекст и как то, что предшествовало миру, и как актуальное обстояние мира, легче увидеть, что по исходной идее, нуждавшейся, конечно, в развитии, и русский крестьянский мир был «поставлен» на свободу (впрочем, понимаемую узко и робко, — как освобождение от барщины и только), но внешнее давление заражало мир «узо-стью», ставшей его внутренней болезнью («мироедство»). Широкие пространства мира еще более становились мнимостью. Вместо реальных оснований свободы и путей к ней остались мечты о воле («свободе» несвободного человека) и о бегстве на волю как средстве решить все проблемы разом. То, что воля — *своя* (*своеволие*), делает ее особенно опасной и чреватой разрушительными возможностями (поэтому-то ее и «отсекают»: *и до конца отсече свою волю,* — говорится в «Повести о боярыне Морозовой» о самой мученице): «свое» и воля соединены внешне, и здесь нет той смыслостроительности, того внутреннего синтеза и благого усвоения себе, которые обнаруживаются в понятии свободы — «свое» (**sue-/ *suo-* неотделимо здесь от благого — **su/*su-*). — Ориентация на свободу (как и на правду, согласие, договор), в частности, объясняла и высокий нравственный уровень русского крестьянского мира; характерно, что это же качество было у индо-иранского Митры. Ни один из «чужих» культов не обладал такой «élévation morale», как культ Митры в Риме (Cumont). Основу этой нравственности индо-иранского митраизма составляло единство благой мысли, благого слова, благого дела (ср. Яшт XIX, 16—18, зороастрийский символ веры и т. п.), чему соответствует триада мысль-слово-дело, отраженная и в личных именах, ср. **Mysli-mirъ*, **Slavo-mirъ*, **Dě-mirъ*/ **Sъ-dě-mirъ.* — К понятию свободы на индоевропейском уровне ср. *E. C. Polomé.* Indo-European Culture, with special attention to Religion // The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennium. Ann Arbor, 1982, p. 171—172.

[129] Впрочем, существует и другой взгляд на свободу русского крестьянина: «⟨...⟩ строки Радищева навели на меня уныние. Я думал о судьбе русского крестьянина ⟨...⟩ — *Он* (англичанин. — *В. Т.*) Что такое свобода? *Я* (Пушкин. — *В. Т.*). Свобода есть возможность поступать по своей воле. — ⟨...⟩ *Он.* Вообще повинности в России не очень тягостны для народа: подушные платятся миром, оброк не разорителен ⟨...⟩ Крестьянин промышляет чем вздумается и уходит иногда за 2000 верст вырабатывать себе деньгу. И это называется рабством? Я не знаю по всей Европе народа, которому было бы дано более простора действовать ⟨...⟩ — *Я.* Что поразило вас более всего в русском крестьянине? — *Он.* Его опрятность и свобода». См. первую публикацию — Из рукописей Пушкина. Разговор с англичанином о русских крестьянах // Русский Архив. Год 19-й, 1881, II. 1 (№ 3), с. 249—250.

[130] В высшей степени показательно, что именно с самого конца XIV в. впервые фиксируется отнесение слова *крестьянйнъ* (*крьстианин*, ср. также *крестьян*, *крестиан* и под.) к крестьянину — земледельцу, лицу, принадлежащему к низшему податному сословию на Руси (до этого единственным значением этого слова было 'христианин'). Такое развитие значения выделяло русский язык среди других славянских (ср. *И кто въ неи иметъ жити крестьянъ, и тѣмъ крестьяномъ не надобѣ имъ моя дань, ни тамга* ⟨...⟩ Жалов. грам. Толгск. монаст., ок. 1400; *А свяжется тѣмъ крестьяномъ судъ съ моими крестьяны с волостными, ино ихъ сужу язъ самъ*. Там же, и др.), но и более того — оно свидетельствовало о решительном переломе в христианизации сельского мира, до того прочно удерживавшего многое из языческой старины (ср. древнерусские «слова» против язычества, имевшие в виду как раз сельское население), о сознании им самим себя как народа креста.

1993

TOCH. A *KĀSU*, B *KWÄNTSA*-, *KWA*(*M̥*)*TS* IN THE LIGHT OF THE REGIONAL INDO-EUROPEAN DESIGNATION OF HOLINESS

Tocharian A *kāsu* (Adj., Adv. and Subst.), B *kwäntsa-* (in compounds), *kwa*(*m̥*)*ts* denote something positive 'good, healthy (unharmed), dear (pleasant), strong, safe, true', and go back, according to A. J. Van Windekens, to I.-E. **k'u̯en-*, which is determined by him as 'célébrer, saint, sanctifier' (cp. Av. *spǝ̄nah-, spǝn-ta-*, Lith. *šveñtas*, Slav. *svętъ* etc.[1]. Though this is a plausible explanation in general, some details need a more precise definition, and remain not quite clear in some cases.

The main conclusion of this explanation of the Tocharian words is that they belong to a rather definite circle of kindred words in other I.-E. languages, denoting the concept of holiness (and some other concepts connected with it). All these words go back to I.-E. **k'u̯en-to-* (see Pokorny: 630), which will be discussed later, and belong to a wide area stretched obliquely from the North-West to the South-East, from the Baltic region to Eastern Turkestan. The structure of this area, formed in its main features already in antiquity, shows a curious differentiation in its c e n t r a l regions (Baltic, Slavic and Iranian) are characterized by a most monolithic state, manifested by many relevant data, considerable unity and most exact reflexes of I.-E. **k'u̯en-to-*, while the m a r g i n a l regions (Germanic in the West, Tocharian and — partly — Indo-Aryan in the East) are, on the contrary, characterized by examples greatly deviating from the central «norm», both in their meaning and form, and sometimes even in the degree of safety of their connections with the corresponding I.-E. source.

Nevertheless, there are reasons to speak in general about a certain u n i t y of this area sub specie I.-E. **k'u̯en-(to-)*, and it is precisely this unity that gives grounds to regard **k'u̯en-to-* 'holy' ('sacred') as an archaic I.-E. regional word opposed to other means of expression of the idea of holiness (sanctity), both in other

I.-E. languages, and, correspondingly, areas (cp. Gr. ἱερός : ἅγιος, Lat. *sacer* : *sanctus*, Goth. *halls* : *weihs* etc.)[2], and within a given area (beside the cited Gothic examples, cp. Av. *yaož-dāta-*, O.Ind. *puṇya-*, *pavitra-* etc., Toch. A *riṣak*, B *rṣāke* [probably borrowed through an Iranian source, cp. Van Windekens 1976: 638; cp. O.Ind. *ṛṣi-*] etc.). Tocharian data deserve special attention in this areal and I.-E. dialectal perspective — the more so, because there are things, making their interpretation much more difficult.

But first of all. some facts are necessary, pertaining to the w h o l e, i. e. to the area of I.-E. **k'u̯en-to-*, against the background of which the Tocharian examples stand out as quite specific ones. Furthermore, special attention will be given to some facts, which are less known, and, besides, interpreted in a wrong way. V e d i c data are of special interest in this connection, not only because they have usually been ignored, but especially because they belong to the most Eastern area, the territory of which is relatively close to Eastern Turkestan (i. e. the Tocharian area)[3].

For heuristic reasons, the Vedic data should be analysed first. The form *śvāntá-*, which occurs twice in the Ṛgveda, is of special interest. On the one hand, it corresponds, in spite of the long vocalism. to I.-E. **k'u̯en-to-*, and on the other, it unquestionably belongs to a big and variegated family of words derived from the verb *śū-* (*śvā-*) 'to swell, grow, increase (in one's size) etc.', cp. Praes. *śváyati* and the like — *śávas* 'strength, power', *śáva-*, *śāva-* 'the young of an animal' (evidently 'growing, increasing'), *śávīra-* 'strong', *śū́ra-* 'a hero', *śuná-* 'growth, success, prosperity, welfare' etc. The correlation *śū-* (*śvā-*), *śváyati* : *śávas* and the like is beyond any doubt both from the linguistic view-point itself (morphonological and semantical), and from the mytho-poietic one. Cp. the usual play with these words and forms, giving grounds for the reconstruction of combinations of these elements in conformity with an archaic poetical language in the following diagnostic context:

nahī́ nú vo marūto ánty asmé | ārā́ttāc cic chávaso ántam āpúḥ |
té dhṛṣṇúnā śávasā śūśuvā́ṃsó | 'rṇo ná dvéṣo dhṛṣatā́ pári ṣṭhuḥ ||
(RV I, 167, 9)

«Never, o Maruts, either near from us or far away, the limit of your power has been reached. S w e l l i n g with p o w e r, full of decision, they resolutely block the way to hostility, as (it is done) to a stream». Another example, where a Vedic variant of a divine 'holy' is practically described with the help of the motives of swelling, growth and increase, is even more significant:

índram evá dhiṣáṇā sātaye dhād | bṛhántam ṛṣvám ajáram yuvānam |
áṣāḷhena śávasā śūśuvā́ṃsaṃ | sadyáś cid yó vāvṛdhé ásāmi ||
(RV VI, 19, 2)

«It is Indra, who was destined by Dhiṣaṇā to gain (riches), the great, tall, devoid of old age, young, s w e l l i n g with irresistible p o w e r, who at once completely increased» [4].

But *śū-* (*śvá-*) : *śváyati* is connected not only with *śávas* 'strength' (its inner form being 'swollen, increased' or 'making swell, ~ increase'), but also with the form *śvāntá-*. The fact that this connection has been neglected by linguists can be generally explained by two circumstances — first, by the meaning erroneously postulated by Grassmann ('hülfreich, befreundet', this word [*śvāntá-*] being further related to **śvam-* — *śam-* 'to calm'), on which linguists based their views, and secondly, by some ambiguity in the interpretation of the stem-type of the verb *śváyati*. Taking into consideration other examples of the same type as *śváyati*, whose formations are unquestionable, it is possible in particular to suggest another type of present stem, an athematic one (*śvā-* : **śvāti*). Therefore, at present not only Grassmann's supposition about the meaning of *śvāntá-* should be rejected, but also Mayrhofer's note, «nicht sicher bestimmt» (KEWA III, 404), about the etymology of this word, could be doubted. The connection of Ved. *śvāntá-*, an archaism very rare even in the RV, with I.-E. **k'u̯en-to-* is semantically clear now.

Out of a number of arguments for the origin of *śvāntá-* from **k'u̯en-to-*, and its genetic identity with Av. *spənta-*, Lith. *šveñtas* and Slav. *svętъ* it suffices to give only one. There is a description of some details of a ritual in an Agni-hymn (RV I, 145). It is said, in particular, that sacrificial spoons «are approaching» (lit. «going to») Agni, the fire (*tám íd gachanti juhvàs* I, 145, 3). Then the following is said about Agni, «who has taken to violence still as a child» (I, 145, 4, see above about the motive of s t r e n g t h):

upasthā́yaṃ carati yát samā́rata | *sadyó jātás tatsāra yújyebhiḥ* |
abhí śvāntám mṛśate nāndyè mudé | *yád īṃ gáchanty uśatī́r apiṣṭhitám* ||
(RV I, 145, 4)

«He is approaching, when they united. The moment he was born he started creeping along with (his) relatives. She (the sacrificial spoon. — *V. T.*) strokes him, when he is s w e l l i n g (the fire. — *V. T.*) — for joy and delight, when craving for him, they come up to him, who blocks (their) way». This fragment is in correlation with those cited above, not only because of the motive of swelling-increasing, which is central here, but also because of some other ones (cp. the motive of blocking one's way here and in I, 167, 9). One gets the impression that it is a question of different variants of a single microtext, the semantic nucleus of which is expressed in one case by the words *śū-* (*śvā-*) : *śváyati* and *śáuas* ('to swell' and 'strength'), and in another, by the word *śvāntá-* (which was, of course, included in the original text in the same poetical play with sounds and meanings). It should be taken into consideration that erotic associations, arising in I, 145, 4, themselves cast light upon the semantics of *śvāntá-* [5].

The combination of *śvāntá-* & *agní-*, the swelling, increasing fire[6], is easily reconstructed on the basis of the fragment RV I, 145, 4 in an independent way (not to speak of the images of the Vedic mythology of fire). The reconstructed combination is supported by an exactly corresponding and actually attested phraseological combination, which denotes a specially produced fire regarded as sacred both in the Slavic and Baltic traditions, cp. Russ. *святой огонь* (< **svęt-* & **ognь*), Lith. *šventà ugnìs* and the like (cp. Pruss.-Jatv. *schwante panicke* etc. (cp. also S.-Cr. *sveta / živa / vatra* or Scyth. *φενδαρτάχη — Osset. *fsænd-art* 'place of the holy fire').

There is one more case in the Ṛgveda, where the word *śvāntá-* is used. It may not be as spectacular as the first one, but it is, as a matter of fact, no less significant, though there exists some ambiguity in connection with it, which will be left here out of consideration. It is the case of X, 61, 21 in a Viśvedevāḥ-hymn, where Agni is meant, whose name has been mentioned before in this hymn:

ádhā gā́va úpamātiṃ kanā́yā | ánu śvāntásya kásya cit páreyuḥ |
śrudhí tváṃ sudraviṇo nas tváṃ yāḷ | āśvaghnásya vāvṛdhe sūnṛ́tābhiḥ
(RV X, 61, 21)

«Then the maiden's cows went away according to the request of somebody flourishing (swelling). Listen to us, O you having splendid treasures, [and] sacrificel I became stronger (increased) due to Āśvaghna's kindness». — The existence in the verses connected with Agni or addressed to him of the motive of flourishing-swelling, that is increase of riches and strength, and of an almost synonymous motive of growth-strengthening, the former of which is expressed by the same element *śvāntá-* is very significant. But even more important is, probably, the fact that *śvāntá-* in this case (different from I, 145, 4) definitely refers to a certain personage characterized by his belonging to a high and positively marked status (cp. the image of a saint). It should be stressed that this characteristics can be easily deduced from the semantics of the original underlying verb *śū-* : *śvá-*, but it cannot be definitely referred to the physical or mental spheres. Nevertheless, it can be stated now that in contradistinction to the views held before, Vedic contains, first, an indisputable reflection of I.-E. **k'u̯en-to-*, and, secondly, quite a real substratum, which later on served as a basis for the idea of holiness (sanctity) to take shape. In the ancient Indian tradition itself, *śvāntá-*, by the way, never denoted a saint, but only a possessor of the qualities, the totality of which makes a corresponding subbasis. The motivation of the idea of sanctity by means of a typically physical and roughly material action (while the motivating verb, having these very meanings, was retained) was alien to the Ancient Indian mentality. For various reasons the idea of purity (*puṇya-*, *pavitra-*, from *pū-* 'to purify') became the leading motivation of sanctity in Ancient India. In the same way, the idea of movement in spirit, of at-

tainment of a certain status of spirituality, has predetermined another type of denotation of a saint — *siddha-* from *sidh-* 'to attain one's aim', *sādhu-* from *sādh-* 'id'.

The Iranian data are much more numerous and diverse. Particularly, they evidently differ from the Vedic ones, which can only just be reconstructed. It should be mentioned that the Iranian evidence of the reflexes of I.-E. **k'uen-to-* is very heterogeneous, and rather unequally distributed among the languages in time and space. Heterogeneity is also characteristic of the semantics of these reflexes. In general, it turns out that rich material is found only in the Avestan and Khotan-Saka texts; that the word means 'saint' only in Avestan (and even there with restrictions); that it can be found almost exclusively in old texts, practically absent in Modern Iranian languages; and, finally, that the reflexes of I.-E. **k'uen-to-* gravitate towards the area of the East Iranian languages.

The most complete data, concerning words derived from this root, are found in the Avesta. They represent various morphonological, morphological, derivational and categorical (pertaining to classes of words) possibilities, cp. *spənta-* 'saint', *spə̄ništa-*, *spənto.təma-* (Superl.), *spanah-* 'sanctity', *spanahvant-*, *spanyah-*, *spainyah-* (Comp.), compounds like *spəntō.malnyav-*, *spəntō.xratav-*, *spəntō.dāta-*, *spəntō.frasan* etc. Finally, the verb *spā(y)-* 'to swell, grow' etc. (: Ved. *śváyati*) with derivatives like *spayaθra-* 'flowering, blossoming, success, happiness' should also be attributed to this family of words. It is hardly correct to separate this Avestan verb from *spənta-*. It is even more inconsistent to do so historically, a procedure which can be explained only by inertia (cp. Pokorny I, 593, 630). for morphonological details and data of semantics and phraseology are thereby neglected. The well-known character of the Avestan data gives one the possibility to limit oneself to a short description of the situation. Av. *spənta-* refers both to gods (Ahura Mazda, Armati, cp. also *aməša-*, *mainyav-* and the rest) and human beings (cp. Y. 51, 16; 29, 7; 48, 3; 33, 13; 12, 2; 37, 4 etc., on the one hand, and Y. 43. 3; 44. 2; 48, 7 etc., on the other). It is meaningful that *spənta-* is used in nom. pr. of human beings — *spəntō.xratav-* (Yt. 13, 115). lit. 'possessing sacred intellect (will)', *spəntoδāta* (Yt. 13, 103) 'created by a saint' etc., beside *Spənta Ārmaitī*, *Spəntō Mainyuš*. In this respect the Iranian tradition reminds one very much of the Slavic one (cp. **svęt-* & **bog-* [**svętъjь Bože*, in appeals, preachers etc.], on the one hand, and **svęt-* & **čьlověk-*, or correspondingly **Svętovitъ* [god] — **Svętoslavъ* [human being], on the other). It is of utmost importance that a whole class of deities is denoted as «saints» (*spənta-*) — *Aməšå Spəntå*, lit. 'immortal saints' (cp. *Aməšaspand* of the Middle-Iranian period). The very connection of immortality and sanctity is significant in this case.

It is very important, what kind of words are defined by this epithet in the Avesta. Only the main types of these combinations will be mentioned here. First of all, there is the question of the s a c r e d f i r e — *spənta-* & *āt(a)r-* / *āθr-*

(cp. *ātrəm spəništəm yazamaide* Y. 17, 11 «we worship the most sacred fire»), and of many parallels within the Iranian language family and outside of it. Examples like *čōrət spə̄nčā aspə̄nčā* Y. 45, 9, where *čōrət* is interpreted as 3. Sg. Inj. Aor. Act. of *kar-* 'to do, create', refer one naturally to some more concrete and, probably, ritual action, than «a creation of the saint» (the use of *aspə̄nčā* with *čōrət* supporting this understanding of the text). This combination has parallels in Baltic and Slavic languages, cp. Lith. *ùgnį kùrti*, Latv. *uguni kurt*, Slav. **ognь* & **kuriti* (cp. Russ. *Мы с робяты* ⟨...⟩ *огонь курили* Avvakum. Житие), about the kindling of the fire (originally of the sacred one), which by itself constitutes a part of the ritual. Their origin can be traced in many usages of this ritual and poetical formula. At the same time, some cases of conversion of this formula are also known — Lith. *kùrti* 'to kindle'; Latv. *kurêt*, *kũrinât* 'to heat', *kũrẽjs* 'kindler' : *kũrẽju kũrejs*, ein heidnischer Priester [?] (Mühlenbach-Endzelin 2, 337); Slav. **kuriti* 'to make up the fire', 'to heat' etc. If one takes into account that the fire kindled that way was just called «sacred», the reconstruction of a formula like **švent-* & **ug(u)n-* (Acc.) & **kurti* (the Baltic variant) or **svęt-* & **ognь* (Acc.) & **kuriti* (the Slavic variant) as a reflection of the I.-E. combination **k'u̯en-to-* & **egnis* / **ognis* (Pokorny I, 293, or **n̥gnis*) & **k'ᵘer-* / **kᵘor-* / **kᵘr̥-*, becomes a very probable one.

Another parallel to Av. *spənta-* & *ātar-* / *āθr-* / *ātr-* & *yaz-* suggests itself: that of the worship of the sacred fire and the corresponding ritual in connection with the Russian notion and name *огненные игры*, lit. 'fire plays' (cp. the degenerated deritualized variant *играть с огнем* lit. 'to play with fire' — and furthermore, note that Slav. **jьgra*, **jьgrati*, as previously assumed, and now established, is connected with Ir. *yaz-*, O.Ind. *yaj-*, Gr. ἅζομαι, the original meaning of which can be approximately designated as 'to worship by means of sacrifice (ritual)'. In separate cases this formula shows the way back to the idea of «the sacred» (Gr. ἅγιτος 'saint' : ἅζομαι) Therefore, I.-E. **i̯ag-* in its essence is that very ritual action, which turns its object (fire, in particular) into a «sacred» one — **i̯agos*. This «sanctifying», sacralizing action can be compared with **kᵘer-*, as it appears in the ritual of the kindling of the sacred fire.

A special kind of combinations indicates a connection between Av. *spənta-* and words, denoting various forms of the psychomental activity and its results. Words originating, in the end, from I.-E. **men-* (**k'u̯en-to-* & **men-*). cp. Av. *spənta-* & *mainyav-*, a combination underlying the name of one of the «immortal saints» personified as the Holy Ghost *Spənta Mainyu*, the creative aspect of Ahura Mazda, are especially significant. But the same element *man-* / *main-* (**men-*) can be combined with the epithet *spənta-* also in a more complicated form. Cp. *spənta-* & (*ahura-*) *mazdāh* (< **man*[*d*]-*dhā-*) and *spənta-* & (*ār-*)*mati-* (< **mn̥-ti-*, from **man-* < **men-*, cp. *arəm.matay-*, Pursišnīha 25, about right thought) as denominations of two other important personages of the Iranian pantheon (cp. *spənta-* &

xratav- 'possessing sacred intellect [wisdom]'). The same elements can be found in the combination of *spənta-* with the Word, denoting usually the Sacred, Magical, Invoking — *mąθra-* (: O.Ind. *mántra-*), cp. *mąθral spəntāi*[7]. The combination of the same type, but without *man-* is also significant: *spənta- & gāθā* 'holy [sacred] song, Gāthā' (cp. *gāθābyō spəntābyō ratuxšaθrabyō ašaonibyō* V, 55, 1): *spənta- & frasā-* reconstructed on the basis of the Adj. *spənto.frasan-*, about the one asking sacred questions, leading a sacred discussion (cp. *gairīm avi spəntō.frasna varəšəm avi spəntō.frasnå* V, 22, 19, about Ahura Mazda and Zarathustra, leading a sacred discussion[8].

The above-mentioned combination *spənta- & ārmati-* became a calendar term at a certain time. It is supposed that the «Zoroastrian» calendar had appeared in Eastern Iran or in Central Asia, probably in the first half of the I. millennium B. C., from where it spread to the Western regions of Iran still in the Achaemenidan epoch. The name of the last month of this calendar, completely sacralized and ritualized, draws attention among the names of the other months. It is *Spəntayå Ārmatōiš*, of sacred humility (of the goddess of Earth), i. e. **Spəntayāh Ārmataš*, the form practically reconstructed for Old Iranian as a whole (the names being given as a rule in Gen.: Av. *måŋhō spəntayå ārmatoiš*); the fifth day of this month bore the same name. The corresponding month and day in the Middle-Persian variant of the «Zoroastrian» calendar was called *Spandarmad* (cp. Pahl. *spand[ā]rmat- zamīk*, whence arises the image of e a r t h as h o l y Armati, which makes it possible to reconstruct a special motive of sanctity of eartn, of sacred earth, cp. *spənta ārmatiš* as a denotation of earth — V, 18, 64). Similar formations are known in the East Iranian languages of the Middle-Iranian epoch as well, cp. Sogd.-Manich. *z'yy spnd'rmt*, Chwar. *spnd'rm(y)d* 'earth', 'world', Sak. *ytamaśśandā* 'earth' (lit. 'sacred earth') or simply *śśandā* 'earth', 'world' (lit. 'sacred'). Information about the other versions of the Middle-Iranian calendars are either incomplete (the names of the 12th month and the 5th day in the Parthian «Zoroastrian» calendar are just missing) or contradict the situation described above (thus, the name of the 12th month in the Sogdian calendar is *'yšwmyč*, though the name of the 5th day is *'sp'ntrmt rwc* [*rwč*], being a reflection of the known type). But the Chwarezmian data confirm the nomenclature of the «Zoroastrian» monthly calendar in a most distinct way. It is said in the Chwarezmian glosses to the «Chronology» of Biruni in connection with the 12th month: XII. *'sbnd'rmjy fw xšwm* [*x̱šwm*], i. e. «Isfand (= February-March), Xšom (end of the annual solar cycle) is in it»[9].

In spite of some lacunas in the versions of the «Zoroastrian» calendar, it retains the most valuable linguistic and mythological information, which might be interpreted in a more profound way, if one takes into account additional data (Armati being the wife of Ahuramazda, cp. Yt. XVII, the mother of Aša etc.). Two peculiarities should be picked out first of all: the e a r t h, as well as its personified incar-

nation, is s a c r e d; Armati-Earth together with her husband Mazda are characterized by the feature, which is coded by the element *man-* (< I.-E. **men-*), therefore being «w i s e». «Wisdom» in this case should be understood not as a simple denotation of a mental and psychical peculiarity, but as a unique mobile and easily excited substance, equally responsible for mental and sexual (genital) activity [10]. Ahuramazda in this sense is the bearer of the «upper» wisdom (intellect), while Armati-Earth of the «lower» one, connected with the functions of fertility. Not only the fact that the Earth is s a c r e d, but also that it is m o t h e r and s a c r e d (all these characteristics of Earth peculiar to the Iranian material being also important for the understanding of Earth in the Russian folk-tradition) seem to be explained in this context.

The motive of sacred Earth is very vividly represented in the (Khotan-)Saka language. Two names of earth equally used in general — *ysamaśśandaā* and *śśandaā* — (graphical variants are not given here) are fixed by the texts. The word *śśandaā* issues from O.-Ir. **śu̯antā* 'saint' (from I.-E. **k'u̯en-to-*) and denotes earth according to the principle of sanctity (the original meaning of the word and therefore its semantic motivation being obviously clear to the speakers of the Saka language). The more complete denotation of earth *ysamaśśandaā* contains the same element ('sacred') preceded by *ysam-* (= *zam-*), which had functioned as the original name of earth (cp. Av. *zam-*, Pahl. *zamīk* etc., cp. also Slav. **zemja*, Lith. *žẽmė* etc.), corresponding in general to the Av. *zam-* & *spənta-* 'holy (sacred) earth'. The idea of the complete and universal character of the earth and the world is strongly stressed in the texts. It is usually the matter of all earth, and the w h o l e world, which is expressed by the pronouns *biś(ś)a-* or *harbiś(ś)a-* 'all', 'every'. Cp. in «The Book of Zambasta»: *biśśa śśandā raṣṭa hamaṃgga ha*... «all the earth was straight and flat...» (5, 102); ...*biśśa śśandā haṃba — ḍa ṣā hvaṃ'dyau āya* «... all this earth would be occupied with people» (14, 69), cp. 2, 3—4; 2, 157; 2, 181; 3, 46; 16, 7; 19, 78; 22, 257; 23, 39; 24, 427 etc. [11]. The motive of a l l the earth seems to be additionally strengthened by the fact of its being occupied with people, inhabitants, whose name is derived from the name of the earth (cp. Russ. *земля — земляне*), — *ysamśa(ṃ)daā* 'the inhabitant of the earth of the world', 'a human being'. Such a denotation of people as inhabitants of the h o l y e a r t h connects them with the sacred, makes people themselves possessors of sanctity, which is characteristic of earth, and through it of its inhabitants [12].

Regarded as sacred, earth in the Saka texts is frequently described in a corresponding way (though it should be kept in mind that most of these texts are translations). Thus, it proves to be patient *kyerä śśandā storu kṣamova cvī ye vätä asä* [*duyīndä*]. Zambasta 16, 23 «But the earth is very patient, when somebody hurts it»), soft and smooth (*snäda käḍe śśandā nauna* Ibid. 22, 121), devoid of evil (*tterä kṣamovī brya balysa samu kho śśandā ne ju oysa* The Story of Bhadra II, 177

«You are so indulgent, O Beloved Buddha, [you are] devoid of evil, like the earth»[13] etc. It is not by chance that precisely the Buddha is most similar to the earth, the reason of this similarity being holiness. Basing on these and similar examples, one can say with confidence that words, denoting earth in Saka, retain somehow or the other the archaic idea of holiness, as well as the archaic linguistic expression of this notion.

The meaning of the Saka data concerning the reflexes of I.-E **k'uen-to-* is the greater, as the Khotan-Saka linguistic area is situated nearer to the Tocharian area, than any other I.-E. area.

Data of other Iranian languages concerning the reflexes of I.-E. **k'uen-to-* are not numerous, and most important, they are not always trustworthy. Nevertheless, two types of facts are worth mentioning. First of all, the question of the retention of *spənta-* 'sacred' in Scythian might be discussed, the element, which could survive in the name of a holy place in Scythia *φενδαρτάκη if one accepts a rather plausible conjecture of Marquart concerning *φενδαρτάκη (Steph. Byz), which is actually attested. If so, this name should be understood as '[the place] of the sacred fire' (cp. O.-Osset. **fsand-ārt* : **fsœnd-art*). The same combination is probably reflected in the name of the Ossetic deity *Ævzœndœg*, in case it issues from **spantaka-*[14]. Other pieces of evidence are quite indirect. It has long been noted that Osset. *wac* 'word, tiding' etc. (cp. *xorz wac* 'good tidings' : Gr. εὐαγγέλιον) was used before the names of the Christian saints, and that it practically became an epithet, meaning 'saint', cp. *Wac-Gergi*, Saint George, *Wac-Illa*, Saint Elijah etc., as well as in the name of the heroine of the Nart *Aciroxs* (< **Waci-roxs*, lit. 'light of the Word') and the like. The fact that the word in as highest sense (the Word) was regarded as sacred (like Logos in a Jefinite religious and philosophic context), and became from a certain time the denotation of personified sanctity (the embodied Word, or in the Vedic tradition — *Vāc*, the goddess of Speech) seems to presuppose as an original source the Ossetic combination **fsœnd* & **wac* 'sacred word', which was later compressed, so that *wac* acquired also the meaning sacred (< *'sacred word' < *'word')[15]. But even more important in this connection is the fact that already in the Vedic tradition the conception of she divine Word was formed, of the Word-demiurge, the Lord of the Word, cp. the Ved. *Vacaspati*, and therefore the Word itself was regarded as sacrally marked.

Balto-Slavic evidence concerning I.-E. **k'uen-to-*, being most close to the Iranian one in its type (which also corresponds to the fact that the Iranians and the Balto-Slavs occupied contiguous territories in Eastern Europe) differs at the same time through a very high degree of uniformity, even distribution and completeness. Since this material has been recently investigated[16], it will be shortly mentioned here in a selective way. The only purpose of mentioning it here is to show the common background and those convergences, which make it possible to define the

set of objects described by the epithet, which issues from I.-E. **k'u̯en-to-*, and thus, in a reverse way, to try and define the semantic specificity of this I.-E. regionalism.

The most characteristic feature of the Balto-Slavic reflexes of I.-E. **k'u̯en-to-* is such a great similarity that there can be no doubt in the original unity and in the existence of a common source of this word-notion. It goes without saying that a part of these convergences should be attributed already to the epoch after the adoption of Christianity, but archaic peculiarities of this word can be marked out distinctly. The original conceptions and — correspondingly — forms are the Pruss. *swints*, Lith. *šveñtas*, Latv. *svę̄ts* (borrowed from Russ.), Slav. **svęt-* (cp. OSl. *svętъ* and the like). These forms, identical as to their derivational structure, and corresponding exactly to I.-E. **k'u̯en-to-*, are supported by other identical types as well, cp. Lith. *šventýbė* : Slav. **svętьba* (Ch.-Sl., ORuss. *svętьba*); Lith. *šventyklà* : Slav. **svętidlo* (Ch.-Sl., ORuss. *svętilo*, Pol. *świę̨cidlnia* 'sacrificium'); Lith. *šventìkas* : Slav. **svętьcь* (Ch.-Sl., ORuss. *svętьcь*); Lith. *šventen(ýbė)* : Slav. **svęten-* (OSl. *svęšten-*); Lith *šveñtinis* : Slav. **svętьn-*; Lith. *švéntinti* : Slav. **svętiti* (OSl. *svętiti*) etc., cp. also the common prefixal formations [17].

But even more significant are the parallels among the objects defined by this word in both traditions. It was stated as a result of an investigation that the representative of I.-E. **k'u̯en-to-* in the Baltic and Slavic cultural and linguistic traditions was tightly connected with denominations of topographical objects already in the pre-Christian epoch (a river, lake, water, spring, mountain, hill, valley, etc.: cp. Balt. **švent-* & **up-* / **ap-*, **ežer-*, **vand-* / **und-* / **ūden-*, **rav-*, **grīv-*, **brast-*, **rag-*, **garb-*, **kaln-* etc.; Slav. **svęt-* & **rěka*, **jezero* / **ozero*, **ključь*, **voda*, **gora*, **polje*, **dolina*, **lěsъ* etc.); representatives of flora (a forest) grove, tree, separate plants, which are specially marked, as a rule, by their qualities etc., cp. the oak-tree, milfoil [Achillea millefolium], angelica [Angelica silvestris, Archangolira officinalis], [Polygonum aviculare], corn, cp. ear [of rye] etc.); of fauna (bee, cow, cattle, birds); of the human world (kin, people, man, father, mother, family — naturally only in sacrally marked situations); of sanctified objects and ritual symbols, forming the outer limits and the outer contents (structure) of this «sacred» world (Heaven, Earth; place, way, crossroad; fire, water; morning, day, evening, night, week, festival, wedding, sanctuary, altar, sacrifice, ritual objects — symbols taking part in sacrificial rites etc.); higher values (God, truth, justice, faith, religion, life, glory, name, the triad thought — word — deed) etc. Many combinations of the epithet originating from **k'u̯en-to-* with the words denoting the above-mentioned objects constitute exact parallels between the Baltic and Slavic languages.

It was already mentioned before that the Balto-Slavic reflexes of I.-E. **k'u̯en-to-* in their physiographical function denote usually a b r i l l i a n t, s h i n i n g water surface. This idea is supported by an evident connection of sanctity with brilliance, radiance expressed in the strongest way, with golden and purple

colours. Even more, the latter qualities are just the form, in which sanctity is expressed in the optical and visual sphere (or code). Therefore, examples, when sanctity itself is recognized by these signs, are so many. At the same time, «kindred propinquity» of the ideas of sanctity and brilliance is also backed up on the linguistic level. There is no doubt that I.-E. **k'u̯en-to-* and **k'u̯ei-to-* are connected with each other in a rather deep retrospection (see about it elsewhere), cp. Lith. *šviẽsti* 'to shine', *švytė́ti, švìsti* (*šviñta*), *šviesà* 'light', Slav **světiti*, **svьtěti sę*, **světъ* etc. (cp. above about Ved. *śvāntá-* : *śváyati* etc.). At the same tune figures of speech built upon the play of words (including figura etymologica), denoting these two proximate spheres of notions — sanctity and brilliance, can be found in separate texts of a number of traditions (cp. the cliche of the type of the Russ. *сияние святости, святость просияла, свет святости etc.*).

Therefore, there are reasons to suppose that **k'u̯en-to-* (: **k'u̯ei-to-*) denoted not only increase (swelling) of physical mass and matter, but also of some inner fertile strength, spiritual energy, and its outer form — light and colour, which was connected with it and notifying about it. The appearance of light and its differentiation into special colours, their lining up according to their intensification, the beginning of luminescence, brilliance, which in its higher stage attracts not only the eye, but also the soul and heart of a human being, and is brought by him into correlation with some higher principle, with superhuman cosmic energies, — all this from the view-point of physical optics is connected with the increase of the meaning of the unit λ, denoting the length of light waves. The lower pole of meanings of λ is the violet colour connected with the demonic principle; the upper one is purple, the universal form of expression of the sacred divine, positively limitless. It is characteristic that the colours pertaining to the «upper» half of the meanings of λ (i. e. red, orange, yellow) are precisely the colours of sanctity in most of cultural and religious traditions.

The Balto-Slavic and Iranian representatives of I.-E. **k'u̯en-to-* constitute, as already mentioned, a rather uniform picture, each fragment of which is sufficiently significant and safe. However, this advantage is dangerous, for it can mean isolation from data, which fix another development of the original form, or are simply not so obvious. Data of the Germanic languages, occupying a marginal position with respect to the **k'u̯en-to-* area, are of special interest. First of all, there is the question of Goth. *hunsl* θυσία 'sacrifice', OE. *hūsl* 'altar' (Holy Communion, Eucharist in the Christian terminology), which is usually explained (and quite rightly so, one should add) in the context of I.-E. **k'u̯en-to-* [18], though the specific variant of the source of these Germanic forms is differently reconstructed by various scientists — **k'u̯n̥slo-*, **k'u̯n̥-tlo-*, **k'u̯n̥-t-tlo-* etc. Leaving aside the old-fashioned etymological explanations as well as a considerably recent suggestion [19], which was based, in the end, on doubts about the connection of these Germanic

words with I.-E. **k'u̯en-to-*, caused by a misunderstanding of the semantic nerve of this denotation of the sacrifice, — it is reasonable to turn back to the traditional explanation, denoting more exactly the motivational context of the semantics of Goth. *hunsl* and the like. This is promoted, in particular, by the comparison of *hunsl*, OE. *hūsl* with Goth. *hansa* σπεῖρα 'troop', 'cohort'; πλῆθος 'crowd', OHG. *hansa* (Tatian 200, 1), MLG. *hanse*, *hense*, MHG. *hans(e)*, OE. *hōs* 'suite' etc., suggested by J. de Vries [20]. Some of the German dialects represent important semantic aspects in the history of this word, cp. Carinth.-Swiss *hans* 'tax, duty, assessment' and 'carouse, drinking-bout, festival', on the basis of which the meaning 'company, association, group of people' has been reconstructed («Genossenschaft, deren Merkmal wohl gemeinsam begangene Feste waren, die durch Zuschüsse der Mitglieder bestritten wurden», acording to J. de Vries). The character of such an association, as shown by J. Trier, was conditioned by a common participation in a heathen s a c r i f i c e, including bloodshedding. A plausible conclusion was drawn from it that Germ, *hansa* originally meant 'Opferbrüderschaft' or 'Kultgemeinschaft' [21]; as to the meaning 'Eucharist', 'Holy Communion', it should be explained in this case by such a situation of the heathen sacrificial ritual, when in the end of it all the fraternity partook of the ritual food. Nothing seems to prevent one from connecting this *hansa* with Goth. *hunsl* 'sacrifice' (cp. Sl. **žьrtva* : **žьrati* etc.) in this context

This connection is also quite natural both from a phonetic and a semantic point of view. If, all the same, it raises the doubts of some specialists, that would be due to inattention to those meanings, which are realized and at the same time actualized in the sacrificial ritual, and ignorance of a lot of typological parallels, where the names of the sacrificial rite, of its participants (the priests) and of the sacrifice itself are coded by the same element (cp. Gr. ἱερεύς 'priest' : ἱερέα 'sacrifice' and 'sacrificial rite', while ἱερός means 'saint'; Lat. *sacrificus* [22], *sacerdos* 'priest' : *sacrificium, sacra* 'sacrifice', 'sacrificial rite' : *sacer* 'saint', 'sacred'; Ch.-Sl., ORuss. *svętitelь*, *svęštenьnik* : 'sacrificium', 'sacrifice' : *svętyj* etc.). At the same time, the supposed connection of Goth. *hunsl* with I.-E. **k'u̯en-to-* completely corresponds to the motive of growth, increase and spreading of the sacrifice, which is so usual in many traditions, cp., e. g., Ved. *yajña-* & *vr̥dh-* (*vardh-*) (RV X, 141, 6; II, 2, 1; VI, 21, 2 etc.), *yajña-* & *tan-* (I, 170, 4; III, 3, 6; V, 13, 4; VII, 10, 2; VIII, 13, 18; 92, 21; IX, 102, 7; X, 90, 15) etc. Finally, the connection of sacrifice with the category of sanctity happens to be a very close one from the view-point of the deep meanings of the sacrificial rite, with the help of which violence and crime are transformed into the «sacred». Girard has formulated this dependence in a most acute way: «il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée ⟨...⟩ mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas» and furthermore: «C'est la violence qui constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré» [23]. All these arguments seem

to be in favour of the connection of Goth. *hunsl* and the like with I.-E. **k'u̯en-to-*. If so, *hunsl*, surmising the I.-E. suffix *-tlo-* added to the root element **k'u̯n̥-* (: **k'u̯en-*), is closely paralleled by the Sla. **svętidlo*, cp. OSl., ORuss. *svętilo* ἁγιαστήριον 'sanctuarium' etc. Even closer is the parallel with OE. *hūsl* 'altar'. In both cases it is the matter of a place, where the sacrificial rite is going on, — this place being understood as a kind of means, or instrument (cp. the semantics of I.-E. **-tlo-*, **-dhlo-*), owing to which something becomes a sacrifice[24].

Summing up the analysis of the Germanic data, originating from I.-E. **k'u̯en-to-*, two important peculiarities should be noted: the choice of other ways in the denomination of sanctity as compared with the Baltic, Slavic and a number of Iranian languages (cp. Goth. *weihs*, **airkns*, OHG. *hellag* etc.), and the terminologically «acute» specification of the reflex of I.-E **k'u̯en-to-*, meaning 'sacrifice' in Gothic (this word having passed into the Christian terminology only with the meaning 'Eucharist', cp. OE. *hūsl*, also 'altar'). So, it was only the Baltic and Slavic languages that managed to use the term *švent- / svęt-*, marked already in the heathen epoch, for the denotation of the central conceptions of Christianity — sanctity.

In this wide linguistic and areal context Tocharian data are of great interest, both because they fix an independent version of the development i I.-E. **k'u̯en-to-*, and because they belong to the extreme part of the **k'u̯en-to-*-area. In both these respects the Tocharian data together with the Germanic ones are essentially opposed to the Iranian and Balto-Slavic data. Finally, it is not out of place to mention here that the Tocharian and Germanic examples (in contradistinction to the Iranian and Balto-Slavic ones) are less safely connected with I.-E. **k'u̯en-to-*, and can be probably explained in a different way. There are also other peculiarities of the Tocharian data, which can be interpreted as limiting (partly at least) their meaning. Among such peculiarities, first of all, the fact should be mentioned that the Tocharian texts are translations. This, of course, diminishes the value of their evidence, especially in respect to one or another combination, containing a reflex of I.-E. **k'u̯en-to-*. All the same, even in this situation there is a certain aspect, compensating the above-mentioned restriction. Even if the linguist cannot be sure in each specific case that a given combination really existed in Tocharian (but was not created as a loan-translation, or by any other means of reproduction of the translated Sanskrit text), the very fact of the existence of such a translation into Tocharian, should be regarded as a very significant one, no matter that in separate cases this translation can «build» this fragment of the text up to the state which can be reconstructed on the basis of other data, and therefore can «indoeuropize» it. Examples of this kind have been noted many a time in the Tocharian texts. The very choice of certain combinations, including the Tocharian reflections of I.-E. **k'u̯en-to-*, gives evidence that in those combinations they retain the meanings, which had caused formerly their participation in them.

Data of the Tocharian languages concerning **k'u̯en-to-* are rather heterogeneous both in their form, and in their quantitative indices. East Tocharian texts (Tocharian A) prove to be richer in information. The key word of this lexical group is Toch. A *kāsu* 'good' (Adj.); 'good' (Subst); 'well' (Adv.). Other words of this group are based on it, cp. *kāswe* (Adj. and Adv.), *kāswa-ṣi* (Adj. poss.), *kāswone* 'good, virtue', *kāswone-ṣi* (Adj. poss.), *kāswoneyum* (Adj.), *kāswoneyumskune* (Subst. abstr), and also a number of composita: *kāsu-kāsu-kāswoneyum* 'omnibus bonis praestantis donatus', *kāsu-woru-esnum* (= Skt. *susaṃuṛtaskandhaḥ*), *kāswa-ortum* ('of good friendship[?]', cp. 359, 31), **kāswa-pältsäk* 'bonum cogitatum habens' (293 a 2), *kāswa-wsālum* 'bonas vestes habens', **kāswonākāl* 'virtutem desiderans' [25]. Toch. A *kāsu* is interesting from the morphological view-point, because it is used only in N. sg. m., the other forms of the paradigm being derived from another root. cp. m. Obl. sg. *krant*, *krañcäṃ*, G. sg. *krantāp*; N. pl. *kraṃś*, Obl. pl. *krañcäs*, G. pl. *krañcäśśi*; in the f. — N. sg. **krä(ṃ)ts* (?), Obl. sg. *kräntsāṃ*; N. pl. *krant*, Obi. pl. *krant*, G. pl. **krantäśśi* [26]. The very character of this suppletive paradigm testifies, first, that the process of replacement of *kāsu* has gone too far, and secondly, that there is a semantic «affinity» between *kāsu* and *krant*, the etymology of *krant* being able to a certain degree to shed light on the semantic motivation of this word, as well. In other words, the semantic correlation of *kāsu* and *krant* acquires special significance in the perspective of their I.-E. sources — **k'u̯en-to-* and **ǵher-* (cp. Gk. χαίρω, O.Ind. *háryati* etc.) [27], quite different on the I.-E level. However, A *krant-*, B *krent-* have also been differently explained, cp. Pinault. BSL. 74. 1979 (1980). P. 347—349 (< **gᵘr̥ə-ont-*; Pokorny [orig. Pedersen], 515 (: Celt **carant-* etc).

The data of Tocharian B are more scarce, but they are interesting in the respect that they differ from those of Tocharian A. Toch. B *kwäntsa-*, *kva(ṃ)ts* (Adv.) 'right, firmly', but also, possibly, 'nicely, well', is connected, in the end, with I.-E. **k'u̯en-to-* or its variants (**k'u̯en-*, **k'u̯on-*, **k'un-*, **k'u̯n̥-*, etc., see further on); cp. also *kwäntsaññe* 'firmness, strength, solidity', composita with the first member *kwäntsa-* (e. g. *kwämtsa-pälsko*, having also an exact parallel in Toch. A, see below). But the word meaning 'good', which in Toch. A forms the most part of the suppletive paradigm, possesses another type of suppletion in Toch. B: m. — N. sg. *kartse*, Obl. sg. *krent*, G. sg. *kreñcepi*; N. pl. *kreñc*, Obl. pl. *krentäṃ*, G. pl. *krentaṃts*; f. N. sg. *kartsa*, Obl. sg. *kartsai*; N. pl. *krenta*, Obl. pl. *krenta*, G. pl. *krentaṃts*, du. *kartsi*, *kreñc*. No matter, how the differences between the two Tocharian languages are explained in this respect (while they have in common the components — *kāsu* : *kwa[ṃ]ts* and *krant* : *krent* / *karts-*) one should not disregard the fact that the Toch. B *kwa(ṃ)ts* and its derivatives actively replace the meaning 'good, happy', in contradistinction to Toch. A *kāsu* (the semantic evolution 'good' > 'firm, solid', was described by A. J. Van Windekens; the intermediate stage 'true, safe' can be assumed with some

probability). Nevertheless, in spite of the fact that there remains some incertitude as to the origin of the Toch. A and B words, general considerations speak for the assumption of a genetic connection of these words and of their common origin from an I.-E. source, which was connected with the family of **k'u̯en-* anyway. Of course one should keep in mind both the doubts concerning the genetic relationship of these words in Toch. A and B, and the existence of their «common» I.-E. source.

Formal differences between the corresponding words of both the languages make one suppose a considerably early phonetic divergence of a single (or at least of two very proximate) sources. If the details of word-formation are put aside (cp. *-u* in *kāsu*, possibly, originating from **-u̯o-*), the Tocharian words, differing from the corresponding words of the other I.-E. languages just in these details, the original forms reconstructed by A. J. Van Windekens — **k'u̯ōn-s-* (for *kāsu*, cp. Av. *spǎnah-*) and **k'un-s-* or **k'un̥-s-* (for *kwäntsa-*, cp. **k'u̯en-s-)* — generally differ in many important ways both from each other and from the vast majority of the corresponding words in other I.-E. languages, the first thing that draws attention is the vocalism *o* (*ō*) in *kāsu*, and the absence of *-t-*, obligatory in Baltic [28] and Slavic (cp. Av. *spənta-*, but also *spān-ah-*, *span-yah-*, *spən-išta-*). At the same time, forms like **k'u̯on-to-s* : **k'u̯n-to-s* : **k'u̯n̥-to-s* can hardly be absolutely excluded from the sphere of possible sources.

Keeping in mind the origin of the Tocharian data, it is worth paying attention to the elementary combinations, in which Toch. A *kāsu*, B *kwäntsa-* take part, functioning first of all attributes. Facts pertaining to *kāsu* are of special significance. Most interesting are the cases, where *kāsu* in these combinations, as if «jumping over» those Sanskrit words, the meaning of which it is translating, completely or partly reconstructs the formulae represented in other I.-E languages, and issueing from I.-E. **k'u̯en-to-* & a marked object. Iranian and Balto-Slavic languages are of utmost importance, because precisely there the ancient situation is filed in a most complete way.

A few examples, explaining the situation, will follow. The combination *kāsu ñom klyu* is not infrequently used in the Toch. A texts. Cp. e. g. (*k ā*)*s u ñ o m k l y u tsrašišši śäk kälymentwaṃ sätkatär* («Puṇyavanta-Jātaka» 1 a 1 [= № 1 — T III Š 72. 1]) «The good fame of the strong spreads in the ten directions» (translated by G. S. Lane) [29]. It is characteristic that this sentence, to be more exact, the combination *kāsu ñom klyu,* begins the text, being a kind of a symbol of a happy beginning, blessing and salute. Cp. also the same text further: *kāsu ñom klyu amoktsāp kälyme kälyme säatkatär* (2 b 2) «The good fame of the artisan spreads in all directions»; *...yäṣ kāsu ñom klyu* (13 b 3) «...[thus] does the good fame come» [30] (cp. *...krant ñom klyu* [248 b 1] etc.). The connection of fame (*ñom klyu*) with the motive of its spreading (*sätk-*), and with that of strength (which is also characterized by increase and spreading), reminds one of the semantic motivation of I.-E.

**k'u̯en-to-* as swelling — increase and strengthening, which was analysed above. Therefore, this motivation of the predecessor of *kāsu*, I.-E. **k'u̯en-to-*, seems to be explicated in the given Tocharian sentence, acquiring the form of an independent verb meaning 'to spread'.

Two combinations — *kāsu & ñom* 'good name' and *kāsu & klyu* 'good fame' are reconstructed on the basis of *kāsu ñom klyu* (lit. 'good name — fame'). The word *klyu* is used only in connection with *ñom* (cp. Toch. B *ñem kälywe*)[31], *ñom* being able to function also separately (cp. Toch. A *ñom-kälywāts* [20 b 4], translating Skt. *bhagavant* with Toch. B *ñem-klavis[s]u*). It should be mentioned that Toch. A *klyom* 'noble' (Toch. B *klyomo*), etymologically connected with *klyu* (from I.-E **k'leu-*), translating Skt. *ārya-*, and therefore having the inner form 'famous', is used independently of *ñom*, with the same *kāsu*, in particular, cp. *kāsu klyom [c]iñc(ä)r mska(tär)* (114 b 1) «is good, noble and dear».

The reconstructed combinations *kāsu & ñom* and *kāsu & klyu* correspond to certain I.-E. types represented as **k'u̯en-to- & *en(o)mn̥* and **k'u̯en-to- & k'leu̯os*, which are reflected, in particular, in the Slavic tradition, cp. **svęto(je) & jьmę* and **svęta(ja) & *slava* (cp. nom. pr. **Svętoslavъ*), on the one hand, and **jьmę & *slava / *slovo* (**jьmę-slavije / slovije*, **slavno[je] & jьmę*), on the other. Therefore, Toch. A *kāsu* evidently functions in the reconstructed combinations as a successor of I.-E. **k'u̯en-to-*. It is natural to suppose that *kāsu* in similar cases is somewhat marked sacredly: 'good fame' (name-fame) being in its essence 'sacred fame', fame as a sacralized notion.

Cases of another kind should not be neglected either, when the Tocharian combination *kāsu* & Subst. matches a semantic parallel in corresponding combinations of other I.-E. languages, and the Subst. in the compared combinations is expressed by words etymologically not connected with each other. A typical example is provided by Toch. A *kāwa-pältsäk* 'having a firm (good) thought' (*...kāswa-pälskā[ñ] mäskanträ* 293 a 2), giving grounds to reconstruct *kāsu & pältsäk* 'firm (good) thought'; Toch. B *kwantsa-pälsko* (cp. also *kryntplskvš*, *krent-pälskoššan*' in a hymn to «The Father Mani» [32]) also gives grounds for a similar reconstruction. These combinations remind one of a well-known I.-E. type **k'u̯en-to- & *men-* (Subst.) represented by Av. *spənta-* in combination with the words derived from *man-* (cp. *spənto.mainyav-*, *spənto mazda* etc.) or Slav. **svęta(ja) & *myslь* (< **men-*)[33]. The combination *kāsu & pältsäk*, *kwa(ṃ)ts & palsko* forms only a fragment of the triad t h o u g h t — w o r d — d e e d, which is well represented in different I.-E. mythopoietic traditions, and seem to occur in Tocharian texts as well, but only as separate elements. It is especially interesting that each member of the triad is sacrally marked: using the language of another tradition, it is the matter of h o l y thought, h o l y word, h o l y deed. And quite rightly so, for *kāsu* in Tocharian texts defines each member of the triad separately — thought, word and

deed (or a corresponding action — to think, speak and do, in the nomination of which *kāsu* can function also as an object). Beside the afore-mentioned *kāswapältsäk*, cp. some other examples concerning good thought: *kāsu* (*krant-*) & *rake* 'a good word' (as to *rake*, cp. Toch. B *reki*, cp. Slav. **rěčь*, **rěšti*), represented, e. g., in *krant-rake-ṣi* Adj. compos. poss., cp. *k(r)ant-rake-ṣinäṃ tsopatsäṃ yonyo...* (244 b 2) 'magno boni verbi vestigio' (cp. *krant* ⟨...⟩ *rake*, 58 b 3), as well as *kāsu weñlune* (112 a 1) 'bonum dicere', *kāsu träṅktsi* (147 a 5) id., [*kā*]*su weñāṣt* (446 b 6) 'bene dixisti' etc. — about the good (sacrally marked) word, and finally, *kāsu* (*krant-*) & *wram*[34] and *kāsu* (*krant*) & *yām-*(*ya*) about a good thing, good deed, doing, cp.: *kāsu wram* (246 a 1) 'bona res', also *krant wramäṃ* (58 b 3), *krant wramnāśśi* (64 a 3), *krant wramyo* (243 a 1), *krant wramä*[*n*]*yo* (248 b 3) etc.; *ākāl ālu kāsu yāmluneyäṣ* (67 a 5) 'desiderium aliis bonum faciendi', *kāsu yaṣ* (102 b 1), *k*(*ā*)*su yatsi* (227—8 b 1) 'bonum facere', *kāsu yalis* (269 a 3), *kāsu yāmäs* (295 a 5), *ñi kam yal* (443 a 3) etc.; cp. a typical context from «Puṇyavanta-Jātaka»: *mā tä*(*preṃ*) *saṃ ālak wram ārkiśoṣṣis k ā s u y p a n t naṣ kosne knānmune* (4 a 1—2) «Not so much is this other thing doing the good of the world as [is] knowledge».

Possession of good thought, good word, good deed, connection with them makes a g o o d man. Taking into consideration that in all these cases 'good' is translated as Toch. A *kāsu*, originating form **k'u̯en-to-*, one can think that a **k'u̯en-to-*-man in the Tocharian spiritual and religious world was one, who was characterized by a **k'u̯en-to-*-thought, **k'u̯en-to-*-word and **k'u̯en-to-*-deed, that is by all this triad, defined as good and sacred, or — to be more careful — sacrally marked and absolutely positive. It is likely that the designation of a good man (in the Buddhist sense) in the Tocharian texts should be taken for a reflection of this original situation, cp. *säm k ā s u w r a s o m* (261 b 2), referring, in the end, to the situation, when the attribution to a person of the quality «to be **k'u̯en-to-*» is connected with the institualization of a special state of goodness, and correspondingly sanctity. The above-cited «good»-fragment gives the enumeration of those «merits», which are necessary for *kāsu wrasom*: *pñi waste näṃ* [*pñ*]*i* — [*pñ*]*i* — [*pñi pärma*]*ṅk* [*näṃ*] *pñi* (*p*)*ānto pñi tsārwṣant näṃ*: *pñi praskintu wikäṣṣäṃ āpāyṣinās kārāntu pñi* — (:) [*pñi*] (*p*)*uk cmolwaṃ särki y*[*ṣä*]*ṃ eṣṣäṃ sᵤkuntu ñäkciyās napeṃṣinās...* (14 a 6 — 14 b 2) «refuge, hope, peace, consolation etc., and which give the bliss of gods and human beings to everybody». These «merits» (Toch. A *pñi* corresponds to Skt. *puṇya*, and therefore in a certain context can be understood as 'sanctity') are the reason and the root of all the good qualities (*puk kāswonentwāś*[*ś*]*i*), good fates, the reason of love of all good people (*puk krañcäs wrasaśśi*), of good fame. But goodness is characteristic not only of people, but of the Buddha as well, and people are asked not to turn away from his good qualities: *sokyo* [*nu k ā s u*], *ṣo*[*ky*]*o nu tso*(*p*)*ats* : *p u t t i ś p a r ä ṃ yśe k*[*ramś wrasañ*], *p*(*u*)*ttiśparnäṣ mar lotkac*! (313 b 7) «Denn sehr gut, denn sehr gross [ist] die Buddhaschaft. O,

ihr guten (Wesen), kehret nicht von der Buddhaschaft um!»[35]. This «goodness» in the Buddhist understanding is just that sacral purity (*puṇya-*, Pāli *puñña-*), which is the foundation and condition of heavenly rebirth and a future blissful state, the enjoyment of which depends on the amount of merit accumulated in a former existence. That is why, the address to Bodhisattva (*[bodhisatuā]nac tränkäṣ*), beginning with the thrice repeated *kāsu kāsu kāswoneyum*! (67 b 5, the conversation of Indra with Bodhisattva from «Saḍḍanta-Jātaka»)[36] sounds rather not as a benediction, but as a formula of recognition of sanctity, of the same type as the Russ. *свят, свят, свят!*[37]. Having uttered a sentence with such a beginning, Indra disappears. In the circumstances the formula acquires special importance.

The above-cited examples suffice to make one acknowledge the plausibility or even obvious character of the fact that the meanings of *kāsu* and the contexts, in which this word is used, cannot be completely explained by means of the translated text, and that in a number of situations *kāsu* occurs as the successor of I.-E. **k'u̯en-to-*. Separate contexts as if actualize those meanings of *kāsu* and of its derivatives, which were inherent to its original source — I.-E. **k'u̯en-to-*. Two more examples will be given, which make clearer the semantic motivation of the word. One of them is an Adj. compos. *kākropu-kāaswoneyum* (214 b 2) 'cum collectis praestantiis', lit. — 'one with merit h e a p e d u p', cp. *krop-*, B *kraup-* 'heap up, accumulate, collect, huddle' (A *krop*, B *kraupe* 'a heap, mass, pile' etc.), connected with the idea of swelling, increase, growth in I.-E. **k'u̯en-to-*[38]. It is significant that *kākropu-kāswoneyum* is used in connection with the Buddha (*puttiśparaṃ*). Thus, the element *kākropu* as if revives the lost inner form of the word connected with it, *kāswone*, and refers one to the typologically similar formulae concerning the growth, increase and flourishing of sanctity known from the Christian tradition. The second example sheds light upon the context of 'goodness' ('sanctity') itself, upon the sphere, where it occurs. Cp. the «ascending» line: *ote täpreṃ lkālune*, *ote täpreṃ kāswone*, *ote täpeṃ parnore*! (256 a 7 — «Maitreyasamiti-Nāṭaka»), where the triad is lined up: a p p e a r a n c e (exterior, form) — g o o d n e s s (good deed) — b r i l l i a n c e (radiance); cp. above about brilliance and radiance as a form of expression of higher goodness — sanctity.

The s e c o n d example explains to a certain extent the synesthetic nature of goodness (— sanctity), its esthetic aspect, and its visual images. Toch. A *kāsu* is connected not only with things that are good, but also with those that are pleasant (good) to look at, that are handsome, beautiful: *pñintu* (*yārämpät*) *l[k]ātsi kāswe mäskatär* (17 a 5—6) «Through merits beauty is good to see» (cp. 16 b 3: *lkātsi kswe rupavāṃ*) or *tāṣ penu* (*w r a*)*s o m a r ä m p ā t y o kaknu l k ā t s i k ā s w e knānmune ats mā tāṣäṃ täpreṃ ats pälkäṣ*... (5 a 2—3) «If moreover a person be provided with beauty, good to look at, [but] knowledge indeed be not his, so merely does he appear», and further (5 a 4) about *tsekeṣi pekeṣi pat arämpat*

«sculptured or painted beauty» (or according to Sieg. «geformte und gemalte Gestalt»). The introduction of *tseke* and *peke* (and of corresponding kinds of beauty) into the context of *kāsu* (correspondingly, of sanctity) reminds us in a distant way of personified representations of sanctity in other traditions, e. g. the so-called *святые образы*, one of the Russian designations of icons [39].

Tocharian B data are also very interesting in this respect, but they should be used with care, because as a rule, it is not *kwäntsa-* (: Toch. A *kāsu*) that takes part in combinations, but *kartse, krent* (: Toch. A *krant*). But the afore-mentioned correspondences like Toch. B *kwäntsa-pälko* : Toch. A *kāswa-pältsäk*, enable one to treat as a reserve also those Toch. B combinations with *kartse, krent*, designating marked objects, which in principle correspond to similar combinations in Toch. A. Further, for the sake of brevity, the main types of these combinations in Toch. B will be mentioned summarily (everywhere examples from «Udānālaṅkāra» [40] are used).

Toch. B *ñem-kälywe* (cp. Ud. 19 b 1) as a denomination of fame (Skt. *yaśas*) was mentioned already in connection with Toch. A *ñom-klyu*; significant is the existence of an Adj. *ñem klawisu* (: A *ñom kälywāts*) in application to Bhagavant. All the three members of the triad t h o u g h t — w o r d — d e e d are defined by the epithet *kartse, krent* (and even *kwäntsa-*). About the good thought, cp. beside *kwäntsa-pälsko*, also (*ka*)*rtse r*(*e*)*k*(*i*) reconstructed in 20 b 1 (and [*kartse re*]*k*[*i*] *weweñu*), about the «gut gesprochene W o r t» — in a typical context, where it is opposed to (*yo*)*lo* (*r*)*eki* (20 b 3) «böse gesprochenes Wort», causing «Verwirrung» (cp. correspondingly [*em*]*p*[*reṃ*] 'truth', Skt. *satya* : *waike* 'lie', Skt. *asatya* 20 b 2) [41] and *kartse* & *yāmor* about the good deed, cp. *kärtse-yami* 'benefactor' (...*raner ecce pwāyar-me! k ä r t s e-y a m i ñ cai ñi* «Araṇemi-Jātaka», № 81, 27), *kartse yāmor yolo yāmor* (23 b 4, cp. 21 a 2) etc. [42]. Apparently, there existed also complete variants of the formula, including all the members of the triad thought — word — deed, the existence of such a formula can be supposed, in particular, in a heavily damaged fragment 7 a 8: — *kektseñ rekiṣṣana krenta*. If one accepts Sieg's and Sieglings conjecture — (*yāmornta palsko*) *kektseñ* etc. — one has to face a somewhat transformed variant of the triad, which is translated as «die guten (Taten) in (Geist), Körper und Worten...» (it would be better «in Denken», than «in Geist»).

Especially characteristic is the fact (and data of the Toch. B texts are sometimes richer in this respect, than those of Toch. A.) that the epithet *kartse, krent* defines all the sphere of «good» («sacred»), the higher values of Buddhism, its ideals. Good turn out to be people (those in particular who are opposed to the wicked, devoid of merits) — *yetwe śāsantse pelke ṣamāññe ṣotri k r e n t ä n t s o soylñe weweñu* (33 a 2—3) «Der Schmuck der Lehre, das Udāna, das mönchische Lehrbuch ist die Sättigung der Giten genannt», cp. also 5 b 1, 7 b 3, 15 a 5 — 17 a 6, 16 a 1, 23 a 2, 28 a 2, 30 b 2, 33 a 2, 50 a 8 etc.; the description of the meritorious good people is especially detailed in 23 a 6—7 (cp. the words with the root *krent-*;

krentauna, in particular). Good is also the monkhood — *kreṃnt ṣamāññemeṃ* (44 b 6). Good are those, who lead a good life; cp. *alśaumyi ce$_u$ pällāntär k r e n t o āstreṃ ś a u l śayeñcai wnolme* (31 a 4—5) «[so] preisen ihn die Weisen als ein gutes, reines Leben lebendes Wesen» (cp. *kreṃnt* [*ś*]*au*[*l*] 24 b 3). Good are the Buddha and his disciples, and his doctrine — «The Wheel of Law» (cp. *kreṃt-pelaikneṣṣe*, from Petrovski's collection, leaf 1, 66, and also: *krento pe*(*lai*)*kn*(*e*) (15 b 6), *pelaikneṣṣe krent* (30 b 3) etc., including also the damaged places (26 a 1; 45 a 4; 50 b 6; cp. also 5 a 8 — 5 b 1 with the conjecture [*krentaṃts rano*] *pelaikne*) and some more complicated types of connection between goodness and law [43]), and his statements (cp.: *tu pälkormeṃ ce weña pudñäkte ślok krent ce* (23 a 2) «Im Hinblick darauf sprach der Buddha diese gute Strophe»; (*we*)*ña ślokrentä pudñäkte* (50 a 8) — or the meaning and form of these statements, cp.: [*tu*] *pälkormeṃ pudñäkte ce weña śloko ānandeṃśco kreṃnt ärth^{ä} vyañjantsa* (23 b 7) «Im Hinblick daraufsprach der Buddha zu Ānanda diese Strophe mit gutem Sinn und Ausdruck») [44], and the aim of its doctrine (cp.: *ytāri akṣāwame nervāṃṣṣai riś kartsai oktatsai klyo...* (28 a 2) «Den Weg habe ich euch vorgetragen zur guten Nirvāṇa-Stadt, den achtfachen, edlen...»).

The nucleus made by the enumerated combinations with *karste*, *krent* in Toch. B give an idea of how the old I.-E. conception connected with **k'u̯en-to-* was transformed in this language. However, two other categories of cases should also be kept in mind — first, the spreading of this epithet on some other objects, as well (these objects being this or that way marked, though, cp. (*m*)*ṛgārañ^{ä} stāṅkne kreṃnt* (3 a 5) «in dem schönen Palast der Mṛgārā» etc.); secondly, the absence in the texts of some combinations of this epithet with such «natural» objects as fire, water, forest, mountain, earth etc., which are characteristic of «heathen» traditions, and alien to Buddhism.

Be this as it may, the Tocharian data, in spite of all the mentioned limitations, turn out to be very significant both from the view-point of the evolution of I.-E. **k'u̯en-to-*, and from the view-point of the spreading in space of the successors of I.-E. **k'u̯en-to-*, enriching this theme in some important points. Even more, these data open the way for the understanding of some peculiarities of the spiritual and religious ideas of the Tocharians, before they adopted Buddhism.

Notes

[1] See *A. J. Van Windekens.* Le tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. Vol. I. La phonétique et le vocabulaire. Louvain, 1976, p. 196—197. By the way, the same etymology was suggested by him earlier, see *Idem.* Lexique étymologique

des dialectes tokhariens. Louvain, 1941, p. 30; cp. specifications — Orbis 18, 1969: 498; 19, 1970: 100 ff., 118, 121, 430 ff. Other etymological explanations of these words can be neglected.

[2] See *E. Benveniste.* Indo-European Language and Society. London, 1973, p. 445—469 — about the differentiation of the positive sacred, connected with divine presence, and the negative one, prohibited for human contact.

[3] The chronological aspect of the problem being out of consideration.

[4] Cp. in a Marut-hytnn: *utá suéna śávasā nára utá kṣiyanti sukṣitím* (RV VII, 74, 6) «...and the men [heroes] have swollen with their power, and they live in a beautiful abode». The same motive of being overwhelmed with power (*śávasā śūśuvā́ṃsā*) characterizes the mighty' couple (*śavasānā*), Indra and Agni, ruling over (lit. 'living over') the riches (*kṣáyantau rāyó*), cp. RV VII, 93, 2.

[5] Cp. the two typical characteristics of phallus in riddles — its swelling (increasing), and its similarity to fire. It should be mentioned, by the way, that the sexual symbolism of the spoon is well known in Russian folk tradition (cp. «male» and «female» spoons and the play with them), the fact that is used in love magic, in corresponding rituals, and in strongly ritualized plays, see *A. L. Toporkov.* Ложка в приметах и обрядах русских, украинцев и белорусов // Ütü konferentsi teesid 1980. Ajalugu. Filologia. Tartu, 1981, p. 46—48; *Idem.* Об одном символе в поминальной обрядности и гаданиях восточных славян (ложка) // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Moscow, 1985, c. 87—88 etc.

[6] This motive is constantly reproduced in the RV, cp. I, 1, 8; II, 2, 4; 4, 4; III, 1, 8; 7, 6; IV, 3, 6; 5, 1; 7, 11; V, 3, 10, 12; 27, 2; 44, 5; VI, 9, 4; VIII, 60, 12 or II, 4, 7; 10, 4; III, 18, 2; 1, 7; 54, 1; IV, 7, 10; V, 8, 7; 28, 3; VI, 12 etc.

[7] The Avestan *spənta-* & *mainyav-* (*man-*) are paralleled, in the end, by the Slav. **svęta[ja]* & **[pa-]mętь* or **svęta[ja]* & **mǫdrostь*, cp. the image of Holy Wisdom, which was later on correlated to Sophia, and also, probably, **svęta[ja]* & **myslь*, where the reflection of I.-E. **men-* / **mon-* / **mn̥-* has been assumed (see *V. N. Toporov.* К этимологии слав. *myslь* // Этимология. Moscow, 1963, c. 5—13. Cp. at the same time other examples of the archaic poetical formula of the «sacred» mental power as well — Ved. *iṣiréṇa* (...) *mánasā* (RV VIII, 48, 7: *'isaram* & **manas*), Gr. ἱερὸν μένος (σ 34); cp. also μανία, sacred fury, mentioned by Socrates, in the «Phaidros» by Plato (244 a), about the obsession and fury (κατοκωχή τε καὶ μανία), seizing the poet's soul and making him express his delight in words, songs and prophecies regarded as sacred.

[8] In the Slavic mytho-ritual tradition fortune-telling and riddles (**gadanьje*, **gatanьje*, Russ. *загадка*, cp. **gadati*, **gatati* and other words etymologically connected with Av. *gāθā* or O.Ind. *gā́thā*) also refer to the idea of sacred. The combination of **svęt-* & **gatanьje* / **gadanьje* denotes the ritual fortune-telling, asking riddles and sorcery timed to *святки*, Yule-tide, *Святой день*, the Holy Day, the main annual festival, when the Old and the New Year meet, when, particularly, the «sacred fire» was kindled and the «holy water» (*священная вода*) was used. The main meaning of such a festival (**svęt-*) was in the consecration (**svętiti*) of the New Year and the New Cosmos, corresponding to it, which was increasing in its strength and completeness. The New Year-Cosmos becomes more and more sacred, as the answers to the questions formulated in riddles and fortune-tellings are being received. In the Avestan tradition the nomenclature provides the role of a person,

who asks «sacred» questions (*spəntō.frasan*), and this way the category of questions asked during the ritual is denoted as «sacred». The procedure of questions and answers makes a «s a c r e d» conversation («Sacra conversazione»).

[9] See *M. N. Bogoljubov*. Хорезмийские календарные глоссы в «Хронологии» Бируни // Вопросы языкознания, 1985, № 1, с. 33. In andother work of Biruni this name is also connected with the 5[th] day.

[10] Cp. how Slav. **mǫdrъ* 'wise' and **mǫdě* 'testicula' equally belong to the I.-E. **men-* / **mon-*, which is supported by numerous pieces of evidence of the mythopoetical physiology about the unique bearer (homotypy) of the mental and genital principles (brain and sperm).

[11] See *R. E. Emmerick*. Prolexis to the Book of Zambasta. Cambridge, 1967.

[12] Saka *biśśa* 'all' issues from **viśva-* (cp. O.Ind. **vispa-*, O.Ir. **uitpa-*, Av. *vīspa-* etc.). and *harbiśśa-* from **saru̯a-u̯iśu̯a-* (cp. O.Ind. *sarva-* and *viśva-*, O.Ir. **har(va)-* and *vispa-*), cp. O.Ind. *sarvaviśva-* 'all the world' ('the whole world'). This way, the combination *biśśa śśandā* (*ysamaśśandaā*) 'all the world, the whole earth (sacred)' corresponds to the Slavic formula of the world (the big one — Cosmos, and the little one — community) — **vьsь mirъ* occurring already in early Slavic texts as a certain unity (an actual one, in particular).

[13] Сказание о Бхадре (Новые листы сакской рукописи «Е»). Факсимиле текста. Moskow, 1965.

[14] Cp. *V. I. Abaev*. Осетинский язык и фольклор. I. Moscow—Leningrad, 1949, с. 158. *Idem*. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Vol. I. A—K. Moskow—Leningrad, 1958, с. 210; *Idem*. Скифо-сарматинские наречия // основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. Moskow, 1979, с. 303—304.

[15] Cp. *V. I. Abaev*. Осетинский язык и фольклор. I, с. 185—186; *Idem*. Скифо-сарматинские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. Moscow, 1979, с. 306—307. Cp. in this context Scythian names, the first or the second element of which issues from **vāč(a)*: Οὐταφάρνης (= *vāča-farna-*), Οὐαχώζαχος (= **vahu-vāčaka-*), 'Αβρόζεος (= *avra-vāča-*) etc.

[16] Cp. the article by the author of these lines — Из славянской языческой терминологии — **svęt-*: индо-европейские истоки и тенденции развития.

[17] Of course, there are differences as well. Cp. e. g. formations of the type of Latv. *svinêt* 'to celebrate', *svinîgs*, *svinība* etc.

[18] Cp., by the way: «Etymologie unsicher» (S. Feist), «Etymology disputed» (W. Lehmann), «Etymologie umstritten» (J. de Vries).

[19] See *F. Mezger*. Got. *hunsl*, n. 'Opfer'// KZ, 76, 1960, p. 303—304.

[20] See *J. de Vries*. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I. Berlin, 1956, p. 487.

[21] See *H. Güntert*. Der arische Weltkönig in Heiland. Halle, 1923, p. 144—145 etc.

[22] Lat. *sacrifico, sacrificus, sacrificium* etc. presuppose the existence of an expression 'to make sacred' as one of the «technical» terms denoting the ritual — *sacrum & facere*, having parallels also in other traditions, cp. Slav. **svęt- & *děti / *dějati* (: Ch.-Sl.. O.Russ. *svęštenoděj ati*, **svętoje dějanije, dělo, svęštenoděj svije* etc.), cp. the similar I.-E. **k'u̯en-to- & *kʷer- / *kʷor- / *kʷr̥-* in Av. *spənta- & kar-*, Lith. *švent- & kùrti* etc.

[23] See *R. Girard*. La violence et le sacré. Paris, 1972, p. 9, 51.

[24] Cp. the evident structural and etymological likeness of Goth. *hunslastaþs* θυσιαστήριον and Czech. *svatostánek* 'tabernacle', which seems to be a loan-translation.

[25] See *P. Poucha.* Thesaurus linguae Tocharicae dialecti A. Praha, 1955, p. 62—64.

[26] See *W. Krause, W. Thomas.* Tocharisches Elementarbuch. Bd. I. Heidelberg, 1960, p. 154.

[27] See *A. J. Van Windekens.* Le tokharien confronté..., p. 234—235.

[28] Exceptions are also possible, however, if, for instance, one derives Lith. *šváнkus* 'refined, elegant (beautiful); decent, truthful, honourable, pure' from I.-E. **k'u̯on-k-* (differently — *Fraenkel.* LEW: 1038—1039), which seems to be quite plausible phonetically and semantically.

[29] The motive of strength unites this sentence with the next one (*yärk ynāñmune nam poto tsraṣṣuneyā p̄ₐkäṣ kal[pnā]l* «Reverence, respect, obeisance, [and] honor [are] to be attained through strength from everyone»), and depicting «merits» attained through strength refers us to the contents of the notion *kāsu* which is described by the set of enumerated merits.

[30] The combination *ñom klyu* is also noted in connection with another element of the suppletive paradigm *kāsu-krant*, moreover in a diagnostically important 'good'-fragment. Cp. *kuc śkaṃ ne pñintu puk k ā s w o n e n t w ā ś[ś]i* (*ṣurm*) (*ts*)*m*(*ā*)*r nā*(*ṃ*)*tsunt puk yātluneṃ*[*tw*]*äśśi śśi nāṃtsunt puk k r a ñ c ä s wrasaśśi kāpñe yāmunt k r a*[*ñ c ä ṃ*] *ñ o m k l y u sätkeñc s̄ₐkaṣiṃ kärparäṃ yā*(*ts*)*eñc puk klopäṃtwam śkaṃ āñu ypeñc...* (14 b 3) «And because merits are the cause (and) the root (?) of all good qualities, (they) are (the root) of all good fortunes, cause the love of all good men, cause good fame to spread, make possible blissful dignity, and put a stop to all misfortune»; cp. 86 b 2; 248 a 1 etc.

[31] Cp. also *ñon-klyum* in *cacpu-ñom-klyum* (248 b 1) «einer dessen Ruhm laut verkündet ist».

[32] See *A. von Gabain, W. Winter.* Türkische Turfantexte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf «Tocharisch» B. Mit alttürkischer Übersetzung. Berlin, 1958, p. 13 (b 3, line 28).

[33] Taking into consideration the phenomenon of sacred horror, fear, madness etc., and the fact that the idea of fear, horror could be expressed by the Slav. **pel-sъ* / **pol-sъ* (cp. Ukr.. Belor. *pólóx*, Bulg. *plax* etc. and the corresponding verbs), which is etymologically connected with Toch. A *pältsäk*, B *palsko* 'thought' (but also 'spirit'), one is tempted to suppose that there formerly existed a combination **svętъ*(*jь*) & **polxъ* which would make a sufficiently exact parallel to Toch. A *kāswa-pältsäk*, B *kwäntsa-pälsko*. For this etymology of A *pältsäk*, B *palsko*, cp. *V. N. Toporov.* Из индоевропейской этимологии. 1. Тох. A *päl*(*t*)*sk-*, B *palsk-*, *pälsk-* 'думать' и буддийская доктрина функций сердца // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. Moscow, 1973, с. 140—148.

[34] It is a curious thing that Toch. A *wram*, B *wreme* (the sphere of «deed») originates, in the end, from I.-E. **u̯er-* 'to speak' (the sphere of «word»), cp. Gr. *ῥῆμα (< *ϝρη-μα < I.-E. **u̯rē-mn̥*), see *A. J. Van Windekens.* Le tokharien confronté..., p. 580—581 (Tocharian forms originating from I.-E **u̯rē-mē*[*n*]). Cp. now *G. Pinault.* Benveniste et le tokharien // E. Benveniste aujourd'hui. Vol. II. Paris, 1984, p. 112 (from I.-E **u̯rH-o-mo*).

[35] The translation taken from — *E. Sieg.* Übersetzungen aus dem Tocharischen. II. Aus den Nachlass herausgegeben von Werner Thomas. Berlin, 1952, p. 33.

[36] W. Thomas comments this in a following way: «Entweder "gut, gut!" oder als *kāsu-kāsu-kāswoneyum* "(o du) mit jeder guten Eigenschaft Ausgestatteter!" aufzufassen» (Tocharisches Elementarbuch. Bd. II. Heidelberg, 1964, p. 28).

[37] Cp. Czech *svatosvatý* 'the most sacred' (*to je s v a t o s v a t á pravda*). *svatosvatě* 'in a sacred way, firmly', cp. the last meaning with Toch. B *kwa(ṃ)ts*.

[38] Cp. also the combination of *kāsu* with the word *tsraṣṣune*, designating a special kind of activity and energy — strength, e.g.: *tämyo kāsu tsraṣṣune p̑ukaṃ pruccamo ñi pälskaṃ* (1 a 4. «Punyavanta-Jataka») «Therefore strength (is) good (and) in every way the best (thing) in my opinion».

[39] Cp. *arämpātsi kāswo(ne)* (66 a 1-2), about the beautiful form or, more concrete. — *(kräṃ)tsonāṇ k̑uleyac* (7 a 1). about a beautiful woman (ibid. — *krämtso nasluneyā* 7 a 2).

[40] See *E. Sieg, W. Siegling*. Tocharische Sprachreste. Sprache B. Heft 1. Die Udānālaṅkāra-Fragmente. Text, Übersetzung und Glossar. Göttingen, 1949; cp. Heft 2. Fragmente № 71—633. Göttingen, 1953.

[41] Cp.: *k r e [ṃ] t tarkoy r e k i mantanta tark[o](y y o)[l a i n r]e k i*... (19 b 3) «Gutes Wort soll man von sich geben, niemals gebe man ein böses Wort von sich...».

[42] Cp. the reconstructed fragment *śak kre(nta yā)mo(r)nt(a)* (3 a 1, cp. 13 a 7) «die zehn guten Taten», and also *krent yā[m]or[s]a* (22 b 1), *krent yāmor* (46 a 6) etc.

[43] Cp.: ...*pelaikn-ākṣiṃ karttse palkas* (19 a 2) «...das Gesetz ⟨...⟩ sehet gut an».

[44] Cp. also: ...*st[m]au krent saṃvarne* (20 b 7) «...der in der guten Zucht stehende...».

1987

НОЧЬ И ДЕНЬ: ИХ ПРОТИВОСТОЯНИЕ И ИХ ВЗАИМНАЯ ТЯГА

Об и.-евр. **nok*^{u}*-t-* (**nek*^{u}*-t-*) & **dein-/*dī̆n-* (**dei̯en-*) и **dein-/*dī̆n-* (**dei̯en-*) & **nok*^{u}*-t-* (**nek*^{u}*-t-*)

Речь здесь пойдет о двух наиболее распространенных языковых обозначениях ночи и дня в диалектах, представляющих собою филиацию праиндоевропейского, как бы его ни понимать, о самих денотатах этих обозначений, о порядке следования членов как в обозначающем, так и в обозначаемом, о сфере наиболее тесных (и «естественных») связей синтаксиса и словосложения через отталкивание и разрыв друг с другом, с одной стороны, и контакт, сотрудничество и творческое объединение-слияние в чаемом общем и целом синтетического характера (сутки как элементарная единица, своего рода «квант» этой целостности, включающий в себя все временны́е части суточного цикла), с другой стороны. Естественно, что диатеза *день—ночь* или *ночь—день* оказывается наиболее сильной: она или включает в себя рассматривающиеся как «подчиненные» утро, полдень, вечер, полночь, или же выступает как обобщенное воплощение всех этих временны́х частей суток, включая и «полутемные», и «полусветлые», одним словом, промежуточные. Материал для суждений по обозначенной теме весьма велик — от самого языка до всей совокупности фактов, изучаемых культурной антропологией и связанных со структурой суточного временно́го круга, как она отражена и как она понимается в бытовых, фольклорных, мифологических, обрядовых, религиозных, философских, художественно-культурных и иных текстах. Разумеется, текст этой заметки жестко ограничен и предполагает позже публикацию более пространной статьи.

Для простоты уместно начать с очевидного, которое, однако (и, как ни парадоксально, в силу именно этой очевидности), нередко остается незамеченным и тем более неучтенным в своей существенной части. Речь идет об известной соотнесенности ночи и дня в двух, по меньшей мере, планах — космически-природном, относящемся к творению и структуре творимого и сотворенного мира, и языковом, являющемся вторичным творением мира в слове, т. е. прорывом в пространство культуры, в семиосферу, который предполагает в отличие от космологически-природного плана с неизбежностью человека как homo significans, который, как только он возник, становится ответственным за языковой план творения и — шире — за сам порядок семиосферы. Господь создал пространство для жизни. «В начале сотворил Бог небо и землю» (Бытие, гл. 1,1), установил свет, назвав его днем, отделил свет от тьмы, отделил твердь от воды, назвав его небом и т. д., т. е. до шестого дня, когда Он создал человека, Ему не с кем было говорить, но в главе первой слова *сказал* и *назвал* повторяются неоднократно. Кто же был если не собеседником Его, то, по меньшей мере, Его слушателем, свидетелем творения? И как объяснить слова Его — «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (гл. 1, 3) — в отсутствие человека, более того, даже пресмыкающихся, пернатых и других животных? Напрашиваются два предположения, на глубине своей не противоречащие друг другу. Бог-Творец, творя, мог говорить Сам Себе, и Его слово становилось делом, которое само оказывалось словом языка Бога. Эта нераздельность слова и дела, дела и слова вводит нас в ситуацию, проясняемую в первой главе «Книги Бытия» стандартной формулой «Да будет... И стало так». Эта первая часть ее «Да будет!», собственно, и является перформативным словом-фразой, как бы с необходимостью воплощающейся в деле-деянии, в творчестве вещно-реальном и одновременно семиотически-языковом. Эта слиянность слова и дела (в более поздних концепциях — и мысли) подтверждается огромным количеством языковых параллелей, из которых здесь достаточно ограничиться хотя бы одним примером, ср. праслав. **děti* 'ставить', 'устанавливать' как terminus technicus творчества — от космологического до бытового (**děti* 'о-деть', 'на-деть'), но и *děti* 'говорить', 'сказать' (ср. русск. *де́скать*, совмещающее в себе идею установления и фиксацию ее в языке, в слове), восходящих к единому корню и.-евр. **dhēH-*. В разных версиях индоевропейского мифа творения воспроизводится эта же ситуация внутреннего единства слова и дела и подчеркнутая перформативность (Бенвенист предпочитал обозначать ее как «делокутивность»), что, конечно, отсылает к цепочке, с которой начинается «Книга Бытия»: В начале сотворил Бог → И сказал Бог: да будет... И назвал Бог... Так или иначе, но в своем мироустройстве и че-

ловекоустройстве, в своих заботах о будущем человеке, созданном по образу и подобию Себя, Господь предполагал встречу человека и мира, человека и Бога, гармонию мироустройства и человекоустройства, которая учитывала бы четкость самих связей между тем и другим.

Отношения дня и ночи в мифопоэтических текстах разных традиций и в профанизированной бытовой традиции выстраиваются как некий двояконаправленный порядок как в плане выявления общего, так и разного, вплоть до противоположного. На этих путях и оформляются два варианта «порядка» и самого упорядочения — тяга **к**... (положительный вариант) и отталкивание **от**... (отрицательный вариант, что отнюдь не означает его бесполезности). Объединение в одном и разъединение в другом работают на общее и на будущее, и в этой ситуации важнее не симметричность и одинаковость, а индивидуальность и резкие отличия. Такая ситуация усматривается отчасти и в самóй ветхозаветной телеологии творения и, в частности, в соотношении — и качественном и количественном — обращений к темам дня и ночи. Если говорить о количественном аспекте, то разница поразительна: слово *день* встречается в Ветхом и Новом Заветах более **1000** раз, из них несколько менее 800 в Ветхом Завете и несколько более 200 в Новом Завете, тогда как слово *ночь* в обоих Заветах отмечено около **120** раз, из коих в Ветхом Завете — около 85, в Новом — около 35. Хотя в целом картина более сложна (ср. неучитываемые здесь слова типа *денница*, *дневной*, *дневный*; *ночной*, *ночевать*, *ночлег*), нельзя не заметить, что слово *ночь* в обоих Заветах встречается в восемь с лишним раз реже, чем слово *день*. Этот разрыв не может быть случайным, а частотные словари подтверждают эту закономерность, если только речь не идет об особых случаях, которые можно объединить понятием «текстов ночи», мода на которые время от времени возникает в художественной литературе, особенно в поэзии. Днем человек бодрствует, действует, творит, и все это нередко сопровождается акустической активностью — день шумен, ночь тиха. Жизнедеятельность человека, как правило, умещается в пределах светового дня. То же можно сказать о подавляющем большинстве животных, птиц, насекомых, также обычно являющихся обитателями дня и света. Кроме того, световой день более расчленен и охватывает утро, полдень, предвечерье, вечер, которые значительную часть года при разной и меняющейся световой интенсивности человек все-таки склонен считать «светлым» временем суток, хотя бы потому, что деятельная жизнь человека продолжается и в эти «относительно светлые» части суток. Ночь же — в основном время бездействия, люди отдыхают, спят, отключаются от деятельности. Ночь — время тишины, покоя, освобождения от забот, связанных со злобой дня. Одним словом, **день** — «сильное», активное время суток, **ночь** же — «слабое» или существенно ослабленное, если только не

считать ситуаций, когда вдохновение требует одиночества, тишины, особой сосредоточенности.

Естественно, что и у дня и у ночи — свои «локальные словари». У первого — солнце, свет, светлый, ясный, лучезарный, прозрачный и т. п., у второй — тьма, мрак, тишина, луна (месяц), звезды, темный, черный, безвидный и т. п. Эти «локальные» словари дня и ночи, от бытовой речи и фольклора до художественной литературы и произведений иератического характера, образуют основу особого класса текстов дня и ночи. Внутри каждого из них и целенаправленно и «случайно», методом проб и ошибок, формируются два противоположных порядка в отношении дня и ночи: 1) соседства, согласия, т. е общего, объединяющего день и ночь, и 2) противопоставления как оформленного по определенным правилам контрастного разъединения. Такие тексты и формируемые ими два разных типа «порядка» нуждаются в самоконцентрации, в настойчивом повторении лежащих в их основании идей. Текст дня стремится консолидировать «дневное» через его воспроизведение вновь и вновь; день не только предполагает акцент на себе самом, именно э т о м дне во всей его конкретности, но и апеллирует ко всему классу дня (*ежедневно, каждодневно/каждый день, всякий день, день за днем, что ни день*... и т. п.). Подобная ситуация возникает и внутри текстов ночи, где происходит та же апелляция ко всему классу ночи. Но это повторение одного и того же, это расширение, подтверждая самодостаточность дня и ночи, взятых врозь, подчеркивает не только их самодостаточность, но и известную экстенсивность. Подлинная полнота и интенсивность обретаются именно в том пространстве, где главными оказываются предельно противоположные качества дня и ночи. Они кажутся непримиримыми, если только не подняться над эмпирией разного в варианте противоположного, как бы исключающего полностью возможность компромисса. Но подобно тому как к о с м о л о г и ч е с к и-п р и р о д н ы е явления дня и ночи при всей их противоположности объединяются в единое целое с у т о к, внутри которых порядок и организация (и порядок тем сильнее и совершеннее, чем противоположнее обеспечиваемые ими единство и полнота, не говоря уже о законченности синтезированного целого из двух разных составов его), так и я з ы к о в ы е характеристики обозначений дня и ночи обнаруживают (случайно или неслучайно, более того, провиденциально) тот порядок высокого синтеза, то общее, которым не мешают различия вплоть до, казалось бы, несовместимости сополагаемых частей, ибо творение, по существу, всегда о т в е т на в ы з о в (ср. категории Challenge и Response у А. Дж. Тойнби), всегда преодоление того, что мешает достижению цели, ибо это коренится в самой л о г и к е т е л е о л о г и и т в о р ч е с т в а, рассчитанной на «встречу» и на творчество в его вершинных проявлениях в том особом пространстве, где о т в е т иной раз предшествует в ы з о в у и

сам этот вызов может с высокой степенью вероятности предполагать ответ, наподобие парадоксальной ситуации, когда следствие может опережать причину, было бы только Творцу за что зацепиться. Лишь один пример — русск. *де́нь* и *но́чь*: ни одной общей фонемы — {*d'*, *e*, *n'*} в одном случае и {*n*, *o*, *č'*} в другом; противопоставление корневых *e* : *o*, которое можно было бы принять за уходящее в глубины индоевропейской апофонии корневое противопоставление *e* : *o*, если бы *e* в слове *день* в этом случае не было результатом прояснения ь (< *ĭ*) в *e* в сильной позиции (ср. *дьнь* > *дьня*/*дня*, с исчезновением ь в слабой позиции); в этих словах не просто различие в грамматическом роде (*день* — мужск. р.: *ночь* — женск. р.), но прямое противопоставление. Но есть и общее — оба слова трехфонемны, на последнем месте в обоих случаях мягкая фонема (*n'* и *č'*), на первом — дентальная фонема, в случае *день* и дентальная носовая в случае *ночь*, присутствующая и в слове *день*, но в мягком варианте.

Конечно, для того чтобы обратить внимание на это общее среди разного, нужна известная предрасположенность к ожиданию этого общего, настроенность на искомое, на самое встречу, и только в этом случае можно получить отклик. И не беда, если он будет мнимым, т. е. не находящим поддержки в научном анализе: сам факт настраивания и настроенности на выбор общего (хотя бы внешне) из необщего, разного при решении некоторых глубинных задач и получении ответов на вопросы может оказаться полезным. Сто́ит, в частности, отметить и детали, которые даже при допущении случайности могут оказаться далеко не случайными и иметь основания на более глубоких уровнях. Так, едва ли случайно, что в подавляющем большинстве древних индоевропейских языков, как и современных их филиациях, слово «день» мужского рода, а «ночь» — женского (т. е. как в русском языке), хотя, разумеется, есть и исключения типа др.-греч. ἡμέρα 'день' (fem.), то же и в н.-греч. ἡμέρα или в исп. *jornada* (fem.) при *día* (masc.). Несколько примеров из древних и новых индоевропейских языков, в которых выдерживается профилирующее распределение рассматриваемых слов по родам: «день» — мужск. р., «ночь» — женск. р., ср.: франц. *jour* 'день' : *nuit* 'ночь' (соотв. здесь и далее ж. р., м. р.), итал. *giorno* : *notte*, исп. *día* : *noche*, нем. *Tag* : *Nacht*, польск. *dzień* : *noc*, чешск. *den* : *noc*, с.-хорв. *дан* : *ноћ* и т. п. (такое же распределение родов было и в некоторых других языках, напр. германских, до преобразования старой трехродовой системы в двухродовую). Сходное маркирование слов «день» и «ночь» по роду наблюдается и в древних индоевропейских языках, хотя известны и исключения, имеющие, впрочем, свои объяснения — как специальные, так и более общего характера, связанные с трансформацией родовой системы [ср. в хеттском слова для обозначения дня и ночи с надежными индоевропейскими основаниями, — *šiu̯att-* 'день' и *nekut*

'ночь', 'вечер', первое из которых общего (comm.) и среднего (n.) рода, а второе — общего], или же, напротив, с сохранением более архаичной системы родов. Несколько примеров «правильного» распределения слов для обозначения дня и ночи по родовым признакам с параллельным указанием исключений. И в том и в другом отношении наиболее насыщенная ситуация представлена в древнеиндийском. Однако прежде чем перейти к соответствующим примерам, следует отметить, что в большинстве индоевропейских языков, особенно на ранних этапах их развития, слова́, обозначающие день, оказываются в тесной связи (этимологической, смысловой или той и другой вместе) с обозначением светлого, особенно сияющего неба, ср. **deįeu-* : **dįeu-* : **diu̯-* : **dįu-* (*Pokorny* 184, при **dei-* : **deįə-*: **dī-* : **dįā-* 'блестеть', 'сиять', 183), и в этом случае день предполагает наличие сияющего неба, солнца на нем, а явление такого неба и называется днем. Правда, иногда предпочитают мотивировать обозначение дня «высокотемпературно», жарой, доходящей до жгучести, ср.: др.-инд. *dah-* 'жечь', лит. *dègti*, то же и т. п., в свете которых объясняют германские обозначения дня (гот. *dags*, др.-исл. *dagr*, др.-англ. *dœg*, *dōgor*, др.-в.-нем. *tag* и др.). Эта «тепловая» мотивация (как следствие сияющего солнца в его полной силе) проявляется и в обозначениях не только жаркого дня, но и жаркого годового сезона — лета (ср. прусск. *dagis*, др.-инд. *nidāgha-* и др.), ср. праслав. **lěto* 'лето' при галльск. *lat* 'день' («Календарь Колиньи»), ирл. *laithe* при *lae*, *lāa*, н.-ирл. *lā*, что дает основание квалифицировать лето как день года, своего рода макродень.

Древнеиндийская картина «правильного» родового распределения представлена противопоставлением *div* 'день' (и 'небо', ср. *divá*, только в сочетании *divé-dive* 'день за днем', 'ежедневно'), *dyáuḥ* (*diyáuḥ*) 'день' (и 'небо', ср. *Dyáuṣ pitā́*, Отец Неба, персонификация сияющего неба *dyā́vā*, dual. 'день и ночь' при *dyú-*, *dyó-* 'небо' в противопоставлении земле — *pṛthivī́*, *bhū́mi*, *kṣám*, *kṣā́*, *gmā́*) — все masc. при *rā́trī* fem. 'ночь' и персонификация ночи Ратри (исключение — *rā́tra* n. 'ночь'), *kṣáp* fem. 'ночь', *nák* fem. 'ночь', *nákti* fem. 'ночь' (исключение — *nákta-* n. 'ночь'). На фоне этих «феминальных» обозначений ночи особо надо отметить как исключение гетероклитическое *áhan-/áhar-* n. 'день', как и *áha* masc., n. 'день' (ср. *ṣaḍ-ahá-* 'шестидневие'); любопытно и слово *áhar-divi* (RV IX, 86, 41) 'день за днем' при *dvy-aha* (ŚBr.) 'двухдневный'; высказывается предположение о связи *áhan-/áhar-* с германскими обозначениями дня, также образующими гетероклитическую основу, ср. др.-англ. *dōgor* n. 'день' при др.-исл. *døgn* 'день', 'ночь', ср. готск. *Dagis-theus*, Nom. Propr., см. *Mayrhofer* EWAi I, Lief. 2, 154. Другое исключение — др.-инд. *dī́na-* n. 'день', отмеченное в составе сложных слов уже в «Ригведе», ср. *madhyáṁ-dina-* masc. 'полдень', *su-dina-* n. 'дневная ясность', *puru-dineṣu* 'в многие дни жертвоприношений' и т. п.

Любопытна ситуация, связанная с обозначениями дня и ночи в древнегреческом, где слово для дня женского рода — ἡμέρα. Однако похоже, что это слово является инновацией, которой предшествовало более архаическое образование гетероклитического типа — ἦμαρ, -ατος (-αρ/-ατ), принадлежащее к среднему роду (см. *E. Benveniste.* Origines..., 14, 27, 91, 95; *P. Chantraine.* Morph. hist. du grec, 197, § 76; *Idem.* Dict. etym., 412). В сравнительно-историческом контексте существенно, что теофорное имя Ζεύς masc., обозначающее персонификацию сияющего неба и соответствующее ведийск. *Dyáus*, *dyáuḥ* с тем же кругом значений и коннотаций, отсылает также именно к идее, присущей дню при сияющем солнечном свете. Существенно и то, что др.-греч. νύξ 'ночь' принадлежит к женскому роду, связь с которым для нее более органична и более архаична и устойчива, тогда как мужскому роду слова, обозначающего день, в ряде индоевропейских традиций предшествовала менее определенная форма, за которой позже закреплялся или средний род, или в случае субъекта с повышенной степенью активности — мужской. В этом контексте мужской род слова, обозначающего день, вполне оправдан: день деятелен, ночь — пора бездеятельности и покоя-успокоения, о чем свидетельствуют и многие другие данные, относящиеся как к дню, так и к ночи. В этом смысле семантика дня и ночи в мифопоэтических, религиозных, философских, фольклорных текстах оказывается и богаче и ярче, чем это фиксируется словарями «практического» типа.

Довольно точно соблюдается порядок распределения родов в италийских языках в рассматриваемых словах. Лат. *diēs* masc. 'день' (но и 'время', 'погода'; 'дневной путь'; 'дата', 'число'), хотя *diēs* в значении 'срок' — fem., как и в обозначении ночи — *nox*. В латинском старая парадигма распалась на две, одна из которых обозначает персонификацию сияющего неба как высшего божества, а другая — день. К сожалению, неполнота материала из других италийских языков (включая даже более известные — оскский, умбрский) не позволяет сделать определенные выводы о порядке распределения родов в рассматриваемых словах.

Зато германские языки, прежде всего древние (но отчасти и современные), как и славянские, рисуют «классическую» картину порядка в распределении родов в словах, обозначающих день и ночь, а именно — «день» masc., «ночь» fem. Ср. хотя бы готск. *dags* 'день', др.-исл. *dagr*, др.-англ. *dæg*, *dōgor*, др.-в.-нем. *tag* (но и н.-нем. *Tag*) — masc. при готск. *nahts*, др.-исл. *nōtt*, др.-англ. *niht*, др.-в.-нем. *naht* (но и н.-нем. *Nacht*) — fem. Та же ситуация воспроизводится и в славянских языках, ср. ст.-слав. **дьнь**, болг. *ден*, макед. *ден*, с.-хорв. *dȃn*, *dân*, словен. *dân*, чеш. *den*, слвц. *deň*, в.-луж. *dźeń*, н.-луж. *źeń*, полаб. *dan*, словин. *ʒẽin*, польск. *dzień*, русск. *день* (др.-русск. *дьнь*), блр.

дзень, укр. *день*, откуда праслав. **dьnь* < **din-jo-* (род. п. ст.-слав. **дьне**, основа на согласный) — все masc. при ст.-слав. **нощь**, болг. *нощ*, макед. *ноќ*, с.-хорв. *нôħ*, *нôч*, словен. *nôč*, чеш., слвц., польск. *noc*, в.-луж. *nóc*, н.-луж. *noc*, полаб. *nüc*, кашуб. *noc* — все fem.

В этом плотном и однородном контексте, в котором могли бы появиться и примеры из ряда других древних и современных индоевропейских языков, подтверждающие, хотя бы частично, анализируемый и отчасти восстанавливаемый порядок распределения по родам слов, обозначающих день и ночь (ср., например, возможность реконструкции для авестийского до того, как со словом *daēva-* и под. стало связываться представление о демоническом классе духов, того же «правильного» порядка распределения родов: *daēva-* и под. — masc. при *xšap-* fem. 'ночь' и под.), обращают на себя внимание данные балтийских языков с их «перевернутым» в первом члене порядком, ср. лит. *dienà* 'день' — fem. при *naktìs* 'ночь' — fem.; лтш. *diena* 'день' — fem. при *naktis* 'ночь' — fem.; прусск. **deinā* (*deinan*) 'день' — fem. при **nakts* (**naktis*) fem. Таким образом, в балтийских языках в обозначениях дня и ночи или произошла унификация по роду (fem.), или же сохранился «диалектный» вариант обозначения дня (**deinā* : **dinā*). В этом плане к балтийской ситуации можно присоединить и тот же самый порядок распределения родов в албанском, ср. алб. *ditë* 'день' и *nátë* 'ночь', в обоих случаях — fem. Это балто-албанское соответствие образует еще один эпизод в истории балто-балканских языковых связей. Выигрыш в простоте и автоматичности в языковом плане лишил или сократил в существенной мере возможности дополнительной мифологизации этих двух слов-концептов и некоторых вариантов в сюжетообразующей перспективе. Вместе с тем есть факты, позволяющие предполагать, что некогда слова с корнем **dein-*/**din-* и с корнем **nakt-* принадлежали к основам на согласный и что эти слова стали тем пространством, на котором происходили унификационные процессы. Вероятно, ресурсы разыгрывания языком идеи-темы «активизма» уменьшились, и для оживления ее и новых находок нужно было новое воображение или иной расчет, или, наконец, текст, который с возможной полнотой выразил бы тот смысл, что с известной приблизительностью угадывался раньше по собственно «языковым» намекам, а теперь должен был формулироваться на мотивно-сюжетном уровне.

Соотнесенность дня и ночи как природно-космологических явлений предопределила и соотнесенность текста дня и текста ночи, с одной стороны, и формирование совокупного текста дня и ночи (иначе говоря, «суточного» текста), разыгрывающего тему разъединения-противопоставления и объединения-слияния в рамках суток, которые также постоянно обозначаются как день, с другой стороны. Эти тексты формируются из ограниченных по

объему фрагментов, в пределах которых слова *день* и *ночь* соседствуют с другими, хотя бы относительно часто (а иногда и довольно регулярно) встречающимися словами, взаимодействие с которыми способствует кристаллизации диагностически отмеченных формул, имеющих тенденцию к циклизации и/или разрастанию, а иногда и к творческому экспериментированию. Характерный пример — испытания Иова в соответствующей книге «Ветхого Завета», когда с согласия, а отчасти и по замыслу Господа сатана насылает на Иова беды, болезни, страдания. Трое друзей, узнав об этих страданиях Иова, пришли к нему и не узнали его, и сидели с ним семь дней и семь ночей, «и никто не говорил ему ни слова, ибо видели, что страдание его весьма велико» (гл. 2, 13). Чаша терпения Иова, казалось, истощилась. Он проклял день своего рождения. «И начал Иов, и сказал: Погибни день, в который я родился, и ночь, в которую сказано: “зачался человек!”. День тот да будет тьмою [...] Да омрачит его тьма и тень смертная, да обложит его туча, да страшатся его, как палящего зноя! Ночь та, — да обладает ею мрак, да не сочтется она в днях года, да не войдет в число месяцев! О! ночь та — да будет она безлюдна, да не войдет в нее веселие! Да проклянут ее проклинающие день [...] Да померкнут звезды рассвета ее; пусть ждет она света, и он не приходит, и да не увидит она ресниц денницы [...]» (гл. 3, 2–9 и далее). Иов знает, от кого зависит снятие этого нестерпимого страдания и что нужно сделать, чтобы это совершилось, но Господа он все-таки не похулил. Перед нами не просто человек на грани смерти. Это испытание на праведность. За тем, что говорит Иов и что может быть развернуто в размышление, в формулу нравственной позиции, — его последний выбор, ничем не отменимый, зрелость духа. Собственно, это и делает книгу Иова одним из великих текстов мировой культуры и нравственности.

Обычно же тексты дня и ночи формируются в древних культурах в рамках темы творения, нередко завершаемого итоговым реестром состава мира, соотнесением этапов процесса творения с суммой целого, со всем составом. Таких текстов много в разных древних традициях, но при всех вариациях в них много общего. Естественно, что обычно тексты дня и ночи входят составной частью в текст самого творения. Ср. эту последовательность меньшего текста в рамках целого в гесиодовской «Теогонии»:

Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' ἀείδειν, | αἵ θ' Ἑλικῶνος ἔχουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε, |...| ἐννύχιαι στεῖχον περικαλλέα ὄσσαν ἱεῖσαι, | ὑμνεῦσαι Δία τ' αἰγίοχον καὶ πότνιαν Ἥρην... (1–2, 10–11). «С Муз, Геликонских богинь, мы песню свою начинаем. | На Геликоне они обитают высоком, священном. |...| Ночью они приходили и пели чудесные песни, | Славя эгидодержавца Кронида с владычицей Герой»; — [ὑμνεῦσαι]... | Γαῖάν τ' Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν (20) «[славя]... Гею-мать с Океаном великим и черною

Ночью»; — κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων, | οἵ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, | Νυκτός δνοφερῆς, οὕς θ' ἁλμυρὸς ἔτρεφε Πόντος (105—107) «Славьте священное племя богов, существующих вечно, — | Тех, кто на свет родился от Земли и от звездного Неба, | Тех, кто от сумрачной Ночи, и тех, кого Море вскормило»; — ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο· Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, | οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα (123—125) «Черная ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. | Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру»; — Νὺξ δ' ἔτεκε στυγερὸν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν | καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φῦλον Ὀνείρων (211—212) «Ночь родила еще Мора ужасного с черною Керой. | Смерть родила она также, и Сон и толпу Сновидений»; — [...δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι.] | [τοῦτο τέρας· καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινά | ἕστηκεν νεφέλῃς κεκαλυμμένα κυανέῃσι.] | τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πάις ἔχει οὐρὺν | ἑστηὼς κηφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσιν | ἀστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἆσσον ἰοῦσαι | ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν | χάλκεον ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε | ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἐέργει, | ἀλλ' αἰεὶ ἑτερη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα | γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἡ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα | μίμνει τὴν αὐτῆς ὥρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἵκηται· | ἡ μὲν ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκὲς ἔχουσα, | ἡ δ' Ὕπνον μετὰ χερσί, κασίγνητον Θανάτοιο, | Νὺξ ὀλοή, νεφέλῃ κεκαλυμμένη ἠεροειδεῖ. | ἔνθα δὲ Νυκτὸς παῖδες ἐρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν, | Ὕπνος καὶ Θάνατος, δεινοὶ θεοί οὐδέ ποτ' αὐτοὺς | Ἠέλιος φαέθων ἐπιδέρκεται ἀκτίνεσσιν | οὐρανὸν εἰσανιὼν οὐδ' οὐρανόθεν καταβαίνων (743—761) «...Даже боги боятся | Этого дива. Жилища ужасные сумрачной Ночи | Там расположены, густо одетые черным туманом. | Сын Иапета пред ними бескрайне широкое небо | На голове и на дланях, не зная усталости, держит | В месте, где с Ночью встречается День: чрез высокий ступая | Медный порог, меж собою они перебросятся словом — | И разойдутся; один поспешает наружу, другой же | Внутрь в это время нисходит: совместно обоих не видит | Дом никогда их под кровлей своею, но вечно вне дома | Землю обходит один, а другой остается в жилище | И ожидает прихода его, чтоб в дорогу пуститься. | К людям на землю приходит один с многовидящим светом, | С братом Смерти, со Сном на руках приходит другая, — | Гибель несущая Ночь, туманом одетая мрачным. | Там же имеют дома сыновья многосумрачной Ночи, | Сон со Смертью — ужасные боги. Лучами своими | Ярко сияющий Гелий на них никогда не взирает, | Восходит ли на небо он иль обратно спускается с неба».

Другие варианты текста дня и ночи представлены в «Старшей Эдде» и «Младшей Эдде». Из первой из них уместно привести три фрагмента. Один из них «Прорицания вёльвы» («Vǫluspá») характерен тем, что в нем описыва-

ется имянаречение частей суток, которое обычно оказывается последним актом творения, и указывается место ночи и дня в «суточном» порядке. Ср.:

Þá gengo regin ǫll á rǫcstóla,
ginnheilog goð, oc um þat gættur
nótt oc niðiom nǫfn um gáfo,
morgin héto oc miðian dag
undorn oc aptan árom at telia.

(«Vǫluspá», 6)

(Тогда пошли боги все на троны могущества, | священные боги и о том гадали: | ночи и убывающей фазе луны имя дали, | утро назвали и середину дня, | послеобеденное время и вечер, чтобы годы сосчитать.)

Другой текст из «Старшей Эдды», где фигурируют день и ночь, представленные в их соположении и в их родственных связях, — «Речи Сигрдривы» («Sigrdrifomal»). Ср.:

Heill dagr heilir dags synir,
Heil nótt oc nipt!
óreiðom augom lítið ocr þinig,
oc gefit sitiondom sigr!

(«Sigrdrifomal», 3)

(Благой [букв. — целый, невредимый. — *В. Т.*] день, благие дня сыновья, | благая ночь и ее сестра [?], | негневными глазами посмотрите на нас сюда | и дайте сидящим победу!)

Третий текст — «Речи Вафтруднира» («Vafðrúðnismál»), фрагмент из диалога Óдина и Вафтруднира (букв. — «сильного в запутывании»), своего рода состязание в мудрости, восходящее к ритуальному диалогу, в котором часто в центре внимания находится космологическая топика — творение и его состав:

Oðinn qvað:
Segðu þat iþ þriðia, allz þic svinnan qveða
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,
hvaðan dagr um kom, sá er ferr drótt yfir
eða nott með niðom.

Vafðrúðnir qvað:
Dellingr heitir, hann er Dags faðir,
enn Nótt var Nǫrvi borin;
ný oc scópo nýt regin,
ǫldom at ártali.

(«Vafðrúðnismál», 24—25)

(Óдин [сказал]: Скажи третье, так тебя умным считают и ты, Вафтруднир, все знаешь, | откуда день происходит, который проходит над дружиной, | или ночь с фазами луны? | Вафтруднир [сказал]: Деллингом [букв. — Блестящим. — *В. Т.*] зовется, он Дня отец, | а Ночь Нёрви рождена; | прибывающую и убывающую фазы луны создали полезные боги для исчисления времени [поколений. — *В. Т.*]).

Ориентация на фазы луны объясняет особую роль ночи у древних германцев в счете времени, что подтверждается и словами Тацита, что они «nec dierum numerum ut nos, sed noctium computant» (Germ., 11).

Развернутым комментарием к строфам 24–25 «Речей Вафтруднира» может служить фрагмент из «Видения Гюльвы», мудрого конунга, сведущего в чарах. Ср. «Младшую Эдду»:

Oðinn qvað:

Nǫrfi eða Narfi hét iǫtunn, er byggði í Jǫtunheimum; hann átti dóttur, er Nótt hét; hon var svort ok døkk, sem hon atti ætt til. Hon var gipt þeim manni, er Naglfari hét; þeira sonr hét Auðr. Því næst var hon gipt þeim, er Ánarr hét, Jǫrð hét þeira dóttir. Síðarst átti hana Dellingr ok var hann ása ættar; var þeira sonr Dagr, var hann ljóss ok fagr eptir faðerni sínu. Þá tók Alfǫðr Nótt ok Dag, son hennar, ok gaf þeim II hesta ok II kerrur, ok sendi þau upp á himin, at þau skolu ríða á hverjum II dœgrum umhverfis jǫrðina. Riðr Nótt fyrri þeim hesti; er kallaðr; er Hrímfaxi, ok at morni hverjum døggvir hann jǫrðina af méldropum sínum. Sá hestr, er Dagr á, heitir Skinfaxi, ok lýsir alt lopt ok jǫrðina af faxi hans

(Snorri Sturluson Edda, 9).

(Нерви или Нарви [букв. — узкий] звался великан, живший в Ётунхейме [мире великанов. — *В. Т.*]. Была у него дочь, от рождения черная и сумрачная, по имени Ночь. Мужем ее был человек по имени Нагльфари, а сына их звали Ауд. Потом ее мужем был Анар, дочь их звалась Землею. А последним мужем ее был Деллинг [букв. — блестящий] из рода асов. Сына их звали День. Был он в своего отца и прекрасен собой. Позвал Всеотец Ночь и сына ее по имени День и дал им двух коней и две колесницы и послал их в небо, дабы раз в сутки объезжали они всю землю. Впереди несется Ночь и правит конем Инеистая Грива, и каждое утро орошает землю пена, стекающая с его удил. А конь Дня зовется Ясная Грива, и грива его озаряет землю и воздух). И в продолжение — расширение космологической картины — Тогда спросил Ганглери: «А как правит он ходом солнца и звезд?». Высокий говорит: «Одного человека звали Мундильфари [букв. — движущийся в определенные сроки. — *В. Т.*]. У него было двое детей. Они были так светлы и прекрасны, что он назвал Месяцем сына своего, а дочь — Солнцем. И отдал он дочь в жены человеку по имени Глен. Но богов прогневала их гордыня, и они водворили брата с сестрою на не-

бо, повелевая Солнцу править конями, впряженными в колесницу Солнца: а Солнце боги сделали, чтобы освещать мир, из тех искр, что вылетали из Муспелльхейма. Эти кони зовутся Ранний и Проворный.

Следует добавить, что ночь и день (и именно в таком порядке, отражающем «природную» последовательность этих частей суток) образуют языковые трафаретные формулы — *nótt ok degi, nótt međ degi, nótt ok dag* и т. п.

Наконец, в связи с темой дня и ночи (а также и членения суточного цикла) заслуживает внимания и русская фольклорная традиция в ее «загадочном» варианте, являющаяся лишь одной из частей соответствующей индоевропейской традиции, в которой отгадывание загадок (часто целой цепи их, составляющей законченное единство) есть не что иное как состязание в мудрости. А высшая и глубинная мудрость испытывается разрешением загадки, связанной с творением мира и определением состава его и смысла отдельных элементов. Одним из наиболее знаменитых примеров таких загадок и аллегорий является особый жанр гимновых текстов в ведийской традиции, принадлежащих к жанру brahmodya, образцом которых выступает гимн RV I, 164, 1—52 (не говоря и о более поздних образцах, проанализированных в другом месте) [что же касается гимна-загадки I, 164, то из литературы вопроса сто́ит отметить: *L. Renou.* Sur la notion de bráhman // JAs. 237, 1949, 22–46 (Le brahmodya védique); *P. Thieme.* Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949 («Das Rätsel vom Baum», 55 ff.); *W. N. Brown.* Agni, Sun, Sacrifice, and Vac: a sacerdotal ode by Dirghatamas [Rig. Veda I, 164] // JAOS, vol. 88, № 2, 1968, 199—218, где показано, что этот гимн-загадка не случайное собрание многих загадок космологического типа, но связное изложение риши своего виде́ния; *W. Johnson.* On the Ṛg Vedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree (RV I, 164, 20—22) and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium // JAOS, vol. 95, № 2, 1976, 248—258; *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. Сб. статей. М., 1984, 14—46; *Т. Я. Елизаренкова.* Ригведа. Мандалы I—IV. М., 1989, 200—205 (перевод) и 645—649 (комментарии)].

Русские загадки о дне, ночи и о дне и ночи с соответствующими поправками и ограничениями, в существенно разрозненном виде воспроизводят структурный тип архаичных состязательных прений на эти же темы. И хотя эти примеры не составляют в строгом смысле слова связного текста, но более или менее случайную последовательность, устанавливаемую записывателем загадок или издателем, все-таки определенная степень «пригнанности» одного примера к другому позволяет говорить и о неслучайности любой такой комбинации, каждая из которых порождает текстообразную структуру, более или менее сходный тип.

Загадки, принадлежащие к тексту дня и ночи, образуют важнейшую часть загадок о времени как суточном, так и годовом, и они отчетливо космологичны (ср. частое появление в них образа мирового дерева [arbor mundi] как воплощения идеи универсальной целостности) и связаны со «счетной» операцией (ср.: *Стоит дом в двенадцать окон, | В каждом окне по четыре девицы, | У каждой девицы по семи веретен* (год, месяцы, недели, дни). Загадки о дне и ночи как совокупность, с одной стороны, отсылают к целому суток, а с другой, противопоставляют дневную их часть ночной, взаимоисключают одна другую. Несколько примеров — *Две сестры: одна светлая, другая — темная* (день и ночь); — *Сестра в трауре, а брат разрядился как на праздник, чуть издали завидят друг друга, сейчас же разойдутся*; — *Сестра к брату в гости идет, а он от сестры прячется*; — *То черное полотно, то белое полотно закрывают окно*; — *Белый вол всех поднял, черная корова всех поборола*; — *Кои два супостата перепираются?*; — *Стоит дерево, с одной стороны листья белые, а с другой черные* (*Митрофанова*, 1968, № 4974—4980) с той же разгадкой-ответом. Характерны примеры кодирования ночи в загадках — черная корова, черная овечка, черная кошка (все — fem.). Загадка нередко стремится представить день в парадоксальном виде — *К вечеру умирает, поутру оживает*; — *С зарей родился, чем больше рос, тем меньше становился. К ночи помер, оставил номер*; — *Что было вчера и что будет завтра?* (там же, № 4971—4973) и др. Следовательно, день не только «деньствует», но и оживает, меркнет, вечереет, умирает. Сходная установка на парадоксальность, на известную «лихость» образа присутствует и в пословицах на тему дня и ночи, претендующих еще быть одновременно и загадкой, ср.: *День темен, да ночь светла*, с подсказкой (*зимой*), без которой два утверждения выглядят «перевернутыми», с неверно расставленными характеристиками. Логика жизненного опыта и специфика природно-космологических явлений подталкивают к упорядочиванию: *День светел, да ночь темна*, но это уже трюизм, и наше ожидание оказывается обманутым.

Нередко к правильному ответу путь указывается в других текстах этого же жанра и даже в других жанрах. Если попытаться увидеть загадки о дне и ночи в призме духовного «Стиха о Голубиной книге», то разъятость этих загадок начнет становиться все более сомнительной, а их сгущенность — все более правдоподобной и реальной, по крайней мере, по идее. То, что представлялось как отдельные островки, независимые от других и сами по себе суверенные, все больше сгущается в возникающий на наших глазах материк с формирующейся общей «кровеносной» системой. Само же это общее как раз и хранится для надежности во многих жанрах, каждый из которых смотрит на него со своей точки зрения и трансформирует его в соответствии

со своими «сильными» возможностями. Такой характер связи открывается при сравнении загадок со «Стихом о Голубиной книге», который, как писалось в другом месте, представляет собой относительно позднюю филиацию архаичного вопросо-ответного диалога, приурочивавшегося в разных мифоритуальных традициях к смене Старого и Нового года, последней ночи и первого дня. В разных вариантах этого «Стиха» собравшиеся вместе *цари со царевичами, короли со королевичами, князья со князевичами* обращаются к премудрому царю Давыду Евсеевичу с двумя десятками *Отчего?*-вопросов, потому что только он *по старой памяти,* | *По памяти, что по грамоте,* | *По евангельской славной заповеди* знает правильные ответы на все эти вопросы, дающие возможность восстановить этапы творения, объяснить причины — подлинно, толково, логично и бесспорно — всего, что имело место стать.

Собравшиеся спрашивают у Давыда Евсеевича, в котором легко узнается ветхозаветный первопоэт Давид, сын Иессея: *Отчего зачался у нас белый свет?* | *Отчего зачался млад светел месяц?* | *Отчего зачались звезды ясные?* | *Отчего зачались ночи темные?* | ... и т. п. Эти толково и «по порядку» расположенные вопросы облегчили Давыду Евсеевичу задачу последовательного описания всех этапов творения и оценки всего того, что возникло в ходе творения. «Стих о Голубиной книге» не одинок. Он лишь одна из филиаций многочисленных архаических текстов о творении, созданных и имевших хождение в древности на Ближнем Востоке (и, конечно, не только там), и соответствующих ритуалов. Возникновению дня и ночи, их характеристике и природе их двоякой взаимосвязи в этих источниках уделено весьма серьезное внимание, так как именно день и ночь составляют «суточный» цикл, то минимальное целое, в котором сходятся космологически-природное и биологически-человеческое.

В связи с космологическим и «креативным» аспектами «Стиха о Голубиной книге» и особенно в связи с ролью дня и ночи в творении существенно напомнить, что сходная топика отражена и в русских народных сказках, отвечающих классификации Аарне 301 в вариантах A, B, A—C и даже C и отчасти и 300. Речь идет прежде всего о сказках о трех подземных царствах, освобождении трех царевен (королевен) и завершении творения путем катания трех яиц (медного, серебряного и золотого), развернувшихся в три соответствующих царства, и заключительного бракосочетания всех трех царевен и трех их спасителей. Общему густому космологическому слою этой сказки (*Афанасьев* 140) соответствуют имена трех братьев, нашедших похищенных царевен, богатырей *Заря* (*Зорька*), *Вечер* (*Вечорка*), *Полночь* (*Полуночка*, известен и вариант *Ночка*). Непосредственно эти имена отсылают к разным частям суток, но можно предполагать, учитывая и другие сказки близкого типа и собственно типологию сюжетных построений сказки, наличие в рекон-

струкции несколько иных аспектов. В упомянутой сказке Афанасьева с самого начала вводится тема «белого света», о которой три дочери короля вычитали в одной книге. «Белый свет» захватил их воображение тем более, что их отец, опасаясь похищения дочерей (а они были «красоты неописанной»), устроил подземные палаты и поместил туда дочерей. Тема «белого света» оказывается в сказке не только рамочной (на белом свете королевны родились и провели детство; сказка кончается тем, что спасители дочерей короля «вытащили королевен на белый свет»), но и профилирующей («вычитали», что есть чудный белый свет ... начали его [отца. — *В. Т.*] со слезами упрашивать: «Государь ты наш батюшка! Выпусти нас на белый свет посмотреть ... и несказанно обрадовались, что им волен белый свет). Это понятие белого света одновременно и пространственное, и временно́е, и оценочное, ср. *белый царь, белая Русь, белый день* (формульное — *дня белого не было у царя. Зеленин.* Пермск. 1914, 87, 94 и др.). При возвращении к королевнам оказывается, что они были на «белом свете» трижды, когда были детьми и не определилась еще их красота, когда они уговорили отца выпустить их на «белый свет» и когда они были освобождены своими спасителями — тремя братьями Зорькой, Вечеркой и Полуночкой с «говорящими именами», данными им, потому что все трое родились они в одну ночь, с вечера до утренней зари. Все остальное время их как бы и не было на «белом свете», при «белом дне»: то они жили в подземных палатах, то под землей в глубоком провале. Можно полагать, что трем «ночным» братьям поставлены в соответствие три «дневные», белые королевны (ср.: «...встречает его [в подземном царстве, медном. — *В. Т.*] младшая королевна — краше цвета алого, белей снегу белого...»). Возникает известная вероятность полагать, что в первоисточнике разыгрывалась оппозиция дневного, белого (королевны в их «белые» периоды) и ночного, черного или темного (королевны в их «черные» периоды) и, конечно, братья, рожденные в одну ночь и, возможно, являющиеся результатом долгой эволюции «космологически-временны́х» персонификаций трех составов Ночи. Любопытен известный мотив еженощного исчезновения царевны (см. *Зеленин.* Вятск. 1915, 12: «Про царскую дочь» и др.).

Совокупность высказываний о дне и ночи в архаичных по своему типу и тем не менее актуальных по своему значению текстах народной мудрости различных традиций позволяет несколько по-новому и подчеркнуто обозначить их различие, прибегая в данном случае к русскоязычной форме выражения. Итак, день днеет или днится (ср. *днеть* 'наступать дню', 'рассветать', 'светать'; *дни́ться*, то же, см. СРНГ 8, 1972, 71—72), деньствует (как ночь — *но́ч|е|ствует*, ср. др.-русск. *ночствовати*. Хрон. Г. Амарт. 390,

XIII—XIV вв. — XI в.; Слов. р. яз. XI—XVII вв. 11, 1986, 433), именно это и обнаруживает внутренний предикат слова *день*. А так как *день — работе, а ночь — покою* (как своего рода параллель к более известной максиме *делу — время, потехе — час*), то «деньствующий» день как раз и оказывается временем действия, имеющего своим результатом дело. Он исполнен, как и люди в их «дневном» времени, деятельности, активности, по идее, положительно ориентированной, но и нередко сопровождающейся излишним шумом, движением, суетой, негативным следствием самой деятельности, когда «деятель» забывает о смысле ее. Ночь же нóчествует, ночует, пребывает, покоится, предикаты не действия, а состояния, и это отражает бездеятельный аспект ее, пассивность как существенную характеристику ее (обычно ночь определяется как тихая, немая, спокойная, спящая и т. п.). К тому же, ночь безвидна, если на небе нет луны: она не видит, но и сама невидима, ее не видят: люди спят, как спит и природа. День — свой, он привычен, в нем все ясно и понятно. Ночь же во многом и часто неясна. Значительную информацию о себе она окутывает тьмой, и человек мало знает о ночи, а зачастую и плохо. И тут на помощь приходит воображение, склонное видеть в ночи нечто непредсказуемое, таинственное, опасное, угрожающее, внушающее страх и ужас. Если день то время и пространство, в котором особую роль играют рассудок, расчет, план, логика, замысел, то ночь связана с интуицией (в частности, и темной), с иррациональным, с той бездной, которую можно предчувствовать, даже ощутить, но нельзя адекватно и упорядоченно описать языком, если только это не провидчески-темный язык поэтов и пророков. Если день прагматически упорядочен и, следовательно, исчерпаем, если для того, чтобы понять явление дня, его содержание и смысл, есть стандартные способы и приемы, то в случае ночи ничего подобного нет: все тайна, и пределы ее неизвестны, как и у Хаоса и у его порождения Ночи-ночи. Разумеется, в мифопоэтической традиции ночь несет в себе темное наследие Хаоса, и если из него можно извлечь что-то во благо, то только интуиция может помочь найти верное решение путем озарения. Недаром в древнегреческой мифологии Эреб (Ἔρεβος, из и.-евр. **reg*^{u}*-os* n.: др.-инд. *rájas* 'мрак', 'туман'; 'воздушное пространство', арм. *erek* 'вечер', готск. *riqiz*, др.-исл. *røkkr* 'тьма'), персонификация мрака, был сыном Хаоса и братом Ночи, которая родила от Эреба (промискуитетный брак) День — Ἡμέρα (*Hes*. Theog. 123—125), с парадоксальным прибытком — светлый день из темной ночи, объясняемый огромной творческой силой Хаоса, в котором в смешанном виде есть корень всего, что некогда войдет в состав Космоса, но сила эта неупорядочена. Эти неограниченные творческие потенции, сокрытые в Хаосе, сопоставимы с главными явлениями бытия — жизнью, смертью и бессмертием: мерка у них одна. А сами эти составные феномены бытия

стали темой поэтической книги Эдуарда Юнга «The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death and Immortality» (1742—1745), открывшей эру европейской поэзии ночи и надолго предопределившей существенное первенство «ночной» поэзии перед «дневной», при том что и в пределах «ночной» поэзии сохраняется антитеза дня и ночи.

В русской поэзии второй половины XVIII века начался долгий период моды на «ночную» поэзию. Но и существенно позже поэзия ночи занимала особое место в русской литературе. В этой связи нельзя пройти мимо Тютчева, поэта глубочайших интуиций, художника-натурфилософа со своим глубоко укорененным взглядом на природу (точнее даже, чувством ее) и космологию. *Не то, что мните вы, природа*: | *Не слепок, не бездушный лик* — | *В ней есть душа, в ней есть свобода,* | *В ней есть любовь, в ней есть язык,* — писал он в стихотворении 1836 года, продолжая далее о тех, которые *не видят и не слышат,* | *Живут в сем мире, как впотьмах,* | *Для них и солнцы, знать, не дышат,* | *И жизни нет в морских волнах.* | *Лучи к ним в душу не сходили,* | *Весна в груди их не цвела,* | *При них леса не говорили,* | *И ночь в звездáх нема была!* || *И языками неземными,* | *Волнуя реки и леса,* | *В ночи не совещалась с ними* | *В беседе дружеской гроза!* || *Не их вина: пойми, коль может,* | *Органа глас глухонемой!* | *Души его, ах! не встревожит* | *И голос матери самой!..*

Только ночью можно стать свидетелем такого — *Есть некий час, в ночи, всемирного молчанья,* | *И в оный час явлений и чудес* | *Живая колесница мирозданья* | *Открыто катится в святилище небес.* || *Тогда густеет ночь, как хаос на водах,* | *Беспамятство, как Атлас, давит сушу...* | *Лишь музы девственную душу* | *В пророческих тревожат боги снах!* («Видение», 1829). И только в ночной тьме, а не при ярком свете солнца можно узреть панораму Космоса и засвидетельствовать виденное — *Как океан объемлет шар земной,* | *Земная жизнь кругом объята снами...* | *Настанет ночь — и звучными волнами* | *Стихия бьет о берег свой.* || *То глас ее: он нудит нас и просит...* | *Уж в пристани волшебный ожил челн;* | *Прилив растет и быстро нас уносит* | *В неизмеримость темных волн.* || *Небесный свод, горящий славой звездной,* | *Таинственно глядит из глубины,* — | *И мы плывем, пылающею бездной* | *Со всех сторон окружены* («Сны», 1829, ср. другое видение и тоже во сне в стихотворении «Сон на море», 1830). И еще одно свидетельство об ином, принесенное ночным ветром, о шевелящемся хаосе: *О чем ты воешь, ветр ночной?* | *О чем так сетуешь безумно?..* | *Что значит странный голос твой,* | *То глухо жалобный, то шумно?* | *Понятным сердцу языком* | *Твердишь о непонятной муке* — | *И роешь и взрываешь в нем* | *Порой неистовые звуки!..* || *О! страшных песен сих не пой!* | *Про древний хаос, про родимый* | *Как жадно мир души ночной* |

Внимает повести любимой! | Из смертной рвется он груди, | Он с беспредельным жаждет слиться!.. | О! бурь заснувших не буди — | Под ними хаос шевелится!.. (начало 1830-х годов).

И последнее по времени стихотворение — о таинственном, решающемся ночью в небе: *Ночное небо так угрюмо, | Заволокло со всех сторон. | То не угроза и не дума, | То вялый, безотрадный сон. | Одни зарницы огневые, | Воспламеняясь чередой, | Как демоны глухонемые, | Ведут беседу меж собой || Как по условленному знаку, | Вдруг неба вспыхнет полоса, | И быстро выступят из мраку | Поля и дальние леса. | И вот опять всё потемнело, | Всё стихло в чуткой темноте — | Как бы таинственное дело | Решалось там — на высоте* (18 августа 1865).

Наконец, более раннее стихотворение, в котором поэт единственный по существу раз сводит в одно пространство ночь с днем. Дню дается развернутое определение, но, несомненно, именно ночь эмоционально сильнее захватывает поэта. Характеристики дня сугубо положительны, но блистательный покров дня скрывает страшную бездну: *На мир таинственный ду́хов, | Над этой бездной безымянной, | Покров наброшен златотканый | Высокой волею богов. | День — сей блистательный покров — | День, земнородных оживленье, | Души болящей исцеленье, | Друг человеков и богов! || Но меркнет день — настала ночь; | Пришла — и, с мира рокового | Ткань благодатную покрова | Сорвав, отбрасывает прочь... | И бездна нам обнажена | С своими страхами и мглами, | И нет преград меж ей и нами — | Вот отчего нам ночь страшна!* («День и ночь», 1839). И все-таки позже в стихотворении, датированном 1 ноября 1851, ночь оказывается не столь уж страшной, и ни слова о бездне. Но этому смягчению поэта есть свои причины. При определенных обстоятельствах день плавно переходит в ночь и мотив их противопоставленности фактически уходит в тень: *День вечереет, ночь близка, | Длинней с горы ложится тень, | На небе гаснут облака... | Уж поздно. Вечереет день. || Но мне не страшен мрак ночной* (как бы полемизируя с самим собой, с последним стихом из «Дня и ночи» — *Вот отчего нам ночь страшна*. — *В. Т.*), | *Не жаль скудеющего дня, — | Лишь ты, волшебный призрак мой, | Лишь ты не покидай меня!.. || Крылом своим меня одень* (крыло в функции «златотканого покрова». — *В. Т.*), | *Волненья сердца утиши, | И благодатна будет тень | Для очарованной души. || Кто ты? Откуда? Как решить, | Небесный ты или земной? | Воздушный житель, может быть, — | Но с страстной женскою душой.*

Не вызывает сомнения, что Тютчев более других русских поэтов заслуживает названия поэта ночи, хотя в русской поэзии за два с половиной (с небольшим) столетия тема ночи представлена исключительно обширно, много-

образно и глубоко. Одних стихотворений с названием «Ночь», «Ночью», «Ноченька», «Ноктюрн» или первым словом *Ночь*, *Ночная*, *Ночной*, *Ночные* и т. п., начиная с ломоносовских «Вечернего размышления...» (*Лице свое скрывает день,* | *Поля покрыла мрачна ночь...*), «Утреннего размышления...» (*От мрачной ночи свободились...*), «Ночною темнотою...», по приблизительным подсчетам насчитывается существенно больше двухсот. В XX веке (первая половина) характерно для многих поэтов неоднократное обращение к теме ночи. Если судить только по заглавию или, если оно отсутствует, только по первому слову, то у Блока таких стихотворений 19, Вячеслава Иванова 11 и т. п. О «ночном» тексте русской поэзии в XVIII веке см. у автора этих строк — «Из истории русской литературы», т. 2. Русская литература второй половины XVIII века. М. Н. Муравьев: Введение в творческое наследие. Кн. 2. М., 2003.

Не раз обращался к теме ночи и Пушкин, но совсем не так, как Тютчев. Из всех случаев обращения Пушкина к теме ночи в поэзии здесь придется выделить лишь два, к тому же в общем похожих друг на друга и написанных на рубеже 20—30-х годов XIX века. Речь идет о стихотворениях «Воспоминание» (1828) и «Стихи, сочиненные ночью во время бессонницы» (1830). В обоих стихотворениях в основе находится одна и та же ситуация — ночные переживания во время бессонницы, протекающие на фоне шумного дня, потраченного даром, суеты, жизни мышьей беготни, глубокой неудовлетворенности и, более того, отвращения к жизни, которую ведет сам поэт, осознаваемых лишь бессонной ночью, в тиши. Оба стихотворения, несомненно, автобиографичны. В них автор совершает строгий суд над собой и во многом предвещает его настроения в конце жизни. Ночь с ее тишиной и мраком делает переживания особенно мучительными и острыми. Ум подавлен тоской, теснятся тяжкие думы, угрызения совести, сама жизнь вызывает у поэта отвращение, и пространство свободы и выбора становится все у́же. Перед нами уже не поэт ссыльных лет, но еще и не Пушкин последнего года его жизни. Отвращение он испытывает, но до отчаяния еще далеко. В этом контексте оба стихотворения заслуживают цитации: перед нами свидетельство, честное, беспощадное и, может быть, даже преувеличенно жесткое, самого поэта, хотя, конечно, лучше верить поэту, чем пытаться оправдывать его в том, в чем он не нуждается, потому что все о себе он знает сам лучше, чем кто-либо другой: *Когда для смертного умолкнет шумный день,* | *И на немые стогны града* | *Полупрозрачная наляжет ночи тень* | *И сон, дневных трудов награда,* | *В то время для меня влачатся в тишине* | *Часы томительного бденья:* | *В бездействии ночном живей горят во мне* | *Змеи сердечной угрызенья;* | *Мечты кипят; в уме, подавленном тоской,* | *Теснится тяжких дум избыток;* | *Воспоминание безмолвно предо мной* | *Свой*

длинный развивает свиток; | И с отвращением читая жизнь мою, | Я трепещу и проклинаю, | И горько жалуюсь, и горько слезы лью, | Но строк печальных не смываю («Воспоминание») и *Мне не спится, нет огня; | Всюду мрак и сон докучный. | Ход часов лишь однозвучный | Раздается близ меня. | Парки бабье лепетанье, | Спящей ночи трепетанье, | Жизни мышья беготня... | Что тревожишь ты меня? | Что ты значишь, скучный шепот? | Укоризна или ропот | Мной утраченного дня? | От меня чего ты хочешь? | Ты зовешь или пророчишь? | Я понять тебя хочу, | Смысла я в тебе ищу...* («Стихи, сочиненные ночью во время бессонницы»). Не менее убедительно звучит последний стих и в версии Жуковского (издание 1841 года) — *Темный твой язык учу*, несомненно, чтобы найти искомый смысл.

Так или иначе, но оказывается, что между словами, обозначающими день и ночь, существует особая связь, и она присутствует в отдельных языках, принадлежащих к генетически единому кругу или к совсем разным языковым группам. Эта связь тесная в разных смыслах: оба названные слова очень часто оказываются в непосредственном соседстве, причем каждое из этих слов может занимать как первую, так и вторую позицию (то же относится к словам, производным от данных). Основания этой связи синтаксические, семантические, лексические, не говоря об экстралингвистических. Так как случаи «абсолютного» соседства этих слов довольно редки и, не считая перечислений, производят впечатление экспериментальности, некоторой искусственности, то практически примеры ближайшего соседства реализуются в двух основных конструкциях — день **и** ночь (соотв. — ночь **и** день) и день, **но** ночь (соотв. ночь, **но** день). Обычно отношения двух этих слов характеризуются как антонимические, а тому, что эти слова, будучи в непосредственном или близком соседстве взаимодополняют друг друга, формируя целое, обычно не придают особого значения, предполагая, видимо, что это само собой разумеется. Однако при этом надо помнить, что **день** и **ночь**, **небо** и **земля**, **муж** и **жена**, **белый** и **черный**, **правый** и **левый** и т. п. совсем не то же самое, что **горы** и **моря**, **фрукты** и **овощи**, **ложка** и **вилка** и т. п. **День** и **ночь** (соотв. **ночь** и **день**) исчерпывают целое и тем самым придают связи этих слов и понятий особый статус — естественности и необходимости, иначе говоря, некоей автоматичности: если **день**, — то и **ночь** (пример элементарных лингвистических экспериментов).

Когда речь идет о соседстве этих слов в близкородственных языках (в данном случае индоевропейских), то набирается весьма значительное количество примеров, когда обозначения дня и ночи кодируются генетически едиными общими элементами, восходящими к и.-евр. **nok^{u}-t-* (**nek^{u}-t-*) 'ночь' и **deino-* (**dino-*, **dei̯en-*) 'день', которые могут связываться друг с

другом в двух вариантах в зависимости от того, какой член оказывается на первом месте. Следовательно можно реконструировать и.-евр. _*nok_^{u}_-t-_ (_*nek_^{u}_-t-_) & _*deino-_ (_*dino-_, _*dej̯en-_) (I) и _*deino-_ (_*dino-_, _*dej̯en-_) & _*nok_^{u}_-t-_ (_*nek_^{u}_-t-_) (II) и отнести эти формулы к тому или иному уровню древней индоевропейской речи. Эвристическая полезность или даже ценность таких реконструкций не вызывает сомнений, но, учитывая естественность связи понятий дня и ночи в «узком» пространстве (близкое соседство) независимо от выбора языка и то, что как день, так и ночь во многих индоевропейских языках передаются словами общего корня (разумеется, особого для каждого из этих слов), возникает альтернатива — или перед нами сохранение подлинного индоевропейского архаизма, действительно корректно реконструируемого, или же, может быть даже, результат некоей последующей реституции формулы в каждом отдельном индоевропейском языке в его уже обособленном существовании при учете, что пространство варьирования оказалось весьма обуженным. Итак, выбор между реконструкцией и параллельным развитием в отдельных индоевропейских языках того, что только еще намечалось в индоевропейском языке предыдущего периода, представляется необходимым и во многих других ситуациях, в которых оказывается лингвист-компаративист. Другое дело, что не всегда это сделать легко и даже возможно. Но сам вопрос по меньшей мере должен быть поставлен.

Ниже предлагается некоторый материал, относящийся к двучленным сложным словам с элементами «день» и «ночь» в ряде индоевропейских языков, фиксирующим оба порядка следования указанных членов, и высказываются некоторые соображения по этому поводу. Начать уместно со славянской традиции, обретшей письменность в связи с принятием христианства, что не было случайным фактом, хотя бы уже только потому, что первые тексты, созданные и имевшие хождение в Slavia orthodoxa, представляли собой переводы с греческого и, следовательно, существенным образом зависели от греческих текстов и, конкретно, от греческого языка. Так, в старославянских (и позже в церковнославянских) текстах отмечено большое количество (но, конечно, не большее, чем в греческом исходном тексте!) примеров непосредственного или близкого соседства слов **дьнь** и **ноштъ** (**нощь**) (здесь и далее ст.-слав.) с двумя порядками следования этих слов, ср.: **дьни и ношти прѣпроваждаѩ** (Supr. 519, при греч. νύκτας); **дьнь и нощь, слоужѧшти дьнь і ноштъ** (νύκτα καὶ ἡμέραν. L 2, 37. Zogr. Mar. As. Sav. Ostr.); **дьнъ і ноштъ** ἡμέρας καὶ νυκτός. Ps. 12, 3 Sin Pog Bon Lob Par Euch 73b 21, но и **нощь и д⟨ь⟩нь въ глоубинѣ сътворихъ** (νυχθήμερον) 2C 11, 25 Christ Ochr Šiš; **ноштиѫ и дьниѫ** (ἡμέρας καὶ νυκτός Supr. 292, 24 и др. [см. Slovník jazyka staroslověnskěho 21, 1971, 441—442; 10, 1964, sub **дьнь**; Старославянский словарь (по рукописям

X—XI веков). М., 1994, 202; *Fr. Miklosich.* Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862—1865, 185)]. Но в данном случае наиболее «сильной» связью этих слов являются с л о ж н ы е слова, объединяющие оба соответствующих корня в одно слово. Ср.: **дьноноштиѥ**, являющееся калькой с греч. νυχθήμερον (заслуживает внимания перестановка составных частей слова в **дьноноштиѥ** по сравнению с греческим словом; поскольку такая практика мены порядка частей слова по сравнению с текстом оригинала повторяется не раз, возможно, в ней нужно видеть не небрежность и не безразличие, а особенность счета порядка частей, при которой второй по месту член может пониматься как первый по значению), **дьненоштьнъ** ἡμερονυκτίου, **ноштєдьниѥ** νυχθήμερον, **ноштєдьньствиѥ, ноштєдьньство, ноштєдьница**.

Забегая вперед и напоминая, что и в некоторых других древних или достаточно архаичных индоевропейских языках отмечены с л о ж н ы е слова с порядком «день» & «ночь» и «ночь» & «день», причем имеющие обще- (или преимущественно) индоевропейские истоки, не говоря уж о непосредственном или близком соседстве слов, обозначающих день и ночь, и об актуальности этого положения вещей вплоть до настоящего времени, сто́ит подчеркнуть, что как бы ни трактовать эту устойчивость традиции, перед нами удивительный пример глубокого индоевропейского архаизма, даже если это только невольная и бессознательная имитация в о з м о ж н о с т и и не более, которой был чреват сам дух древнейшей индоевропейской речи. Можно ли говорить о преемственности, обеспечивавшей непрерывность связи с мерещащимся первоисточником в одних случаях или, в других, речь идет о прерывности, не дающей, однако, исчезнуть этой линии преемственности, сохраняющиеся отрезки которой (даже разреженные во времени и в пространстве) как бы вспоминают во сне о своем давнем прошлом и восстанавливают свою связь с первоисточником, возвращаются к истокам, подлинным или мнимым, — судить трудно. Но помнить о самой возможности полезно. При всех пертурбациях и изменениях верность исходным моделям или хотя бы тенденциям развития в целом сохранялась, и архаизм (или его отражение) вполне вписывался в современный языковой контекст, в котором архаичное оказывалось насущным, на своем месте находящимся, «современным», и во всяком случае, не воспринималось как некий реликт далекого прошлого. Верность первоисточнику или, по меньшей мере, духу его достигалась разными способами, и акцент должен ставиться не столько на непосредственной и непрерываемой линии генетического наследования, сколько на самом факте (или возможности его) в о з в р а щ е н и я к первоисточнику, восстановления его состава, формы и смысла. Может показаться странным, если даже не излишним, связывать, например, факты русской поэзии последних трех-четырех веков со сходными фактами индоевропейской древности, иногда вплоть до пра-

языкового уровня. Но в масштабе «большого» времени и в связи с общей проблемой эволюции средств выразительности, формированием и развитием их поэтической роли игнорирование таких «сверхдальних» (или «сверхглубоких») связей было бы серьезной ошибкой, препятствием на пути становления исторической поэтики, ее форм и смыслов. Иное дело — как все это происходило реально и конкретно, но все-таки нельзя недооценивать и промежуточных отрезков эволюционного пути. И еще, конечно, нельзя забывать слова поэта — *Все было встарь, все повторится снова, | И сладок нам лишь узнаванья миг.* Каждое из этих утверждений верно, и сам миг узнаванья, открытия для себя старого как нового и есть факт, событие уразумения этой связи, еще раз подтверждающее соотносимость сравнительно-историческо-го и типологического, несколько в ином ракурсе — филогенетического и онтогенетического.

Конечно, др.-русск. *нощеден(ь)ство* или *дненощно* суть церковнославянизмы, т. е. как заимствования они вторичны, но примеров их в памятниках русского языка и особенно контекстов, в которых эти примеры обнаруживаются, несравненно больше, чем в церковнославянских текстах. И это означает, что эстафета была передана и принята, причем особо нужно отметить, что «русский» этап эстафеты длился с XI века (практически начало письменности на Руси) до середины 50-х гг. XVIII века, а если учесть (речь идет о «Феоптии» [1750—1754] Тредиаковского), что напечатана она была впервые в 1963 году, до второй половины XX века, до людей, которые перешагнули и в век следующий — XXI. И дело даже не только в том, что Тредиаковский сохранил слово *нощеденство* в стихе *Дивна премена дней с ночами в нощеденстве* («Феоптия», Эпистола II, стих 664): по сути дела он вернул ему жизнь, поместив его в густой временнóй «суточный» контекст, ср. там же *Чин дивный смену дня и ночи умаляет* (II, 632); — *Тогда день у других, у нас ночь наступает* (II, 641); — *То растворены к нам тем времена текут, | Приводят в разность две — и дни и также нощи* (II, 695—696) и т. п., особенно густо сконцентрированные в том же фрагменте, где, кажется, в последний раз простилось с читателями слово *нощеденство*. Тем самым Тредиаковский продолжил предыдущие редкие случаи употребления слова *нощеденство* в поэзии (интересно, что для поэзии раннего Тредиаковского было характерно сочетание новаторства «авангардистского» толка с использованием архаизмов из репертуара церковнославянизмов, что сближает mutatis mutandis его поэзию с футуристическими опытами начала XX века). Один из последних примеров этого слова — совсем в другой, по существу, эпохе — в «Рифмах воспоминательных об Андрее Дионисиевиче [Денисове]»: *нощеденство* как обозначение суток. Это сложное двусоставное слово

может рассматриваться как результат свертывания синтагмы *день и ночь*, тогда как последняя — как результат ее развертывания.

Если Тредиаковский, пытаясь удержать в русском языке слово *нощеденство*, вел арьергардные бои, то составители древнерусских текстов, имея перед глазами определенный запас церковнославянских текстов с контекстами, включавшими слова *нощеденство* и *дненощие/дненощно*, развивали на русскоязычном материале наступление и «нарабатывали» новые контексты. Несколько примеров: *нощеден(ъ)ство* 'сутки' — *Иконоборьства же ради ... въ Римъ отпусти ю, на море поставивъ; и тако сама святая икона прииде въ Римъ единымъ нощеденьствомъ.* Кн. Степ. XVI—XVII вв. ~1560; — [Духовный отец] *за прекословие Сергия запретилъ и за долгое непокорство на два нощеденства отъ трапезы отлучитъ.* Ефр. Отразит. Пис., 1961, 15; — *нощедение, нощедьние* 'ночь и следующий за нею день', 'сутки, считаемые с вечера': *Да в лѣпоту вы* [вм. *бы*] *уже и нощедние звати.* Шестоднев. Ио. Экз.[2], XV в., 63об.; — *По пяти нощеднию* [ἀπὸ ε̄ νυχθημέρον]. Козма Индикопл., XVI в. ~XII—XIII вв., 233; — *Да единемъ обхождениемъ дневным без числа бывают дние, да стройнѣ есть глати дненощие, а не нощедние.* Шестоднев. Ио. Экз.[1], XVII в., II, 361); — *нощьдень* (*-дьнь*) 'сутки' — *От начатка дни до другаго дни единъ ес⟨ть⟩ нощьден⟨ь⟩* [νυχθήμερον], Дамаскин, ВМЧ, Дек. 1—5, 180. XVI в. ~ XV в., ~ XII—XIII вв. [Ио. Экз. Бог, 134. XII—XIII вв. — *единъ есть дньь*]; — *Нощьдньь ес⟨ть⟩ мирско окрстъобращение* [νυχθήμερον]. Дамаскин. ВМЧ, Дек.1—5, 390. XVI в. ~XV в.; *нощеденница* (*нощедьньница*), *нощедница* (*ноштедьница*) 'сутки' — *Сътворивъи бо начяло ноштедьница въ срьдьци земльнѣмь вьсу ту сътворивъ ноштедьницу въмѣнитъся.* Изб. Св. 1073, 215об.; *Сего дѣля убо въ коньчьную чясть пятъчьныя нощедьньница сътвори въ прѣисподенихъ Гъ* (νυχθημέρου). Там же, см. Слов. русск. яз. XI—XVII вв., вып.11, 1986, 435, 436 и др.; ср. также синтагматические фрагменты с участием слов *ночь/нощь* и *день/дьнь* — *мы же... нѣ дньe нѣ ночьсь умремъ.* Сказ. Агапиа. Усп. Сб., XII—XIII вв., 472; — *занеже у вас в Кирилове в летнюю пору не знати дня с ночию.* Ив. Гр. Посл., XVII в. ~ 1573, 177 и др.; *денно и нощно* 'круглосуточно', 'днем и ночью' — *и по сех местъ безпрестанно и безпокоино денно и нощно всегда...* Арх. Гомеля, 1656, № 205 и др. — Реже — с обратным порядком частей слова — *дненощно* 'днем и ночью', 'беспрерывно', 1695: *А погребѣнъ в соборной церкъви... и читали под нимъ дненощно s недель.* Новгор. III лет., 379 и др. (см. Слов. русск. яз. XI—XVII вв., вып. 4, 1977, 219, 251). Стóит также особо отметить название растения *Parietaria officinalis* (семейство крапивных) *ночи-день* (ночь и день?), см. СРНГ, вып. 21, 1986, 301; к *дненощно* ср. диал. донск. *дненощный* (1818). СРНГ 8, 1972, 71.

В любом случае, судя по приведенным примерам, диагностически важной оказывается попытка формирования сложного двусоставного слова, в котором были бы соединены понятия дня и ночи, ночи и дня. Каждое из этих двух слов теоретически могло быть выражено по-разному, особо, отлично от других родственных языков, но сейчас важнее другое — само сочетание *день & ночь* и *ночь & день* уже только в силу реальной и естественно сознаваемой связи этих двух половин суток не могло не возникнуть, более того, не могло не стать формулой, клише, а в поэтических текстах и образом, чему, в частности, способствовали многочисленные примеры синтагм, в которых слова для обозначения дня и ночи непосредственно соседствовали друг с другом, ср. хотя бы др.-греч. νύκτας τε καὶ ἦμαρ и νύκτες τε καὶ ἤματα и др. (Гомер); ἠμέρῃ ἠδ' ἐπὶ νυκτί (Гесиод), νύκτας τε καὶ ἡμέρας (Платон) и т. п. Мотивированная космогоническими и теогоническими мифами связь дня и ночи становилась тем более тесной и значимой в условиях персонификации дня и ночи, становившихся особо отмеченными.

Обращаясь к разным видам связи слов (resp. корней), обозначающих день и ночь, легко заметить известную и, видимо, весьма значимую несимметричность этих обозначений и особую отмеченность именно ночи как в словосложении, так и в элементарных соединительных конструкциях с участием этих слов. В обоих случаях речь идет о порядке, в котором распределяются обозначения ночи и дня. В обеих ситуациях отчетливо первенствует ночь: отмечено сложное слово νυχθήμερον 'ночь и день' и сочетания типа νύκτας καὶ ἦμαρ 'ночь и день' (Гомер), νύκτες τε καὶ ἤματα (Гомер), οὔτε νυκτὸς οὔτ' ἐξ ἡμέρας (Софокл) и т. п. Обозначение дня, если оно первенствует, предполагает иную синтаксическую конструкцию, ср.: ἐφ' ἡμέρῃ ἠδ' ἐπὶ νυκτί (Гесиод). Вызывает подозрение и то обстоятельство, что сложное слово νυχθ-ήμερον 'ночь и день' ('сутки') появляется только в греческом тексте Нового Завета. Если где и выстраиваются симметрия и однообразие, то в словообразовательных типах слов для ночи и дня, ср.: νυκτέριος — ἡμέριος, νυκτερινός — ἡμερινός, νυκτερήσιος — ἡμερήσιος. См. *Chantraine* 761; *Benveniste*. Origines 81.

Наконец, существенно и то, что др.-греч. νύξ 'ночь' входит в надежный круг соответствий в большинстве индоевропейских языков (ср. др.-инд. *nákta-*, *nák-*, лат. *nox*, др.-ирл. *i-nnocht*, алб. *natë*, готск. *nahts*, др.-исл. *nôtt*, *nātti*, лит. *naktìs*, лтш. *nakts*, прусск. *naktin*. Acc. sg., хеттск. *nekut*, *nekuz*. Gen., тох. А *n[a]xtim* 'nächtlich', тох. В *nekcije* 'abends', все славянские языки и др.) и несомненно предполагает архаичный источник в ранних пластах индоевропейской речи, тогда как др.-греч. ἦμαρ (ἡμέρα) имеет надежное соответствие только в арм. *awr* 'день'. В свете этих и некоторых других фактов первенствующее положение ночи и в сложных двучленных словах, и, в казалось бы, свободных сочетаниях обозначений ночи и дня (а такая ситуация отмечена отнюдь

не во всех индоевропейских языках, см. ниже) дает повод думать, что это объясняется не только и, главное, не столько тем, что отсчет суточного времени начинался с ночи (минимум активности, преобладание пассивности, тогда как день характеризовался максимумом активности), но прежде всего мифопоэтическими представлениями, имевшими своим следствием персонификацию ночи и дня (Ночь & День), о чем свидетельствуют, в частности, античные источники. Существенным шагом было соединение дня и ночи в одно целое при сохранении и даже подчеркнутости их противопоставления, которое, видимо, и легло в основание мифопоэтической темы (сюжета), разрабатываемой в разных культурных традициях. В соответствующую эпоху мифологические представления о мире и язык активно сотрудничали друг с другом. В этом плане существенно отметить, что ранние обозначения ночи и дня в индоевропейском принадлежали к склонению основ на согласный и — часто — к гетероклитической модели, характеризуясь принадлежностью к среднему роду, в котором как бы минимализировались «родовые» крайности. На этом пути со временем складывалась релевантная оппозиция мужского и женского родов и родовая дифференциация — мужской род чаще закреплялся за днем, а женский — за ночью.

Различение дня и ночи предполагало соотношение света и тьмы и состояние неба, с которым органически связаны те, для кого небо, особенно сияющее, их дом (небожители-боги). Синтагматическое соседство обозначений дня и ночи имеет продолжение в этимологической связи «божественного» и «небесного», ср. лат. *deus*, *divus* (м. р.) — *dea*, *diva* (ж. р.) при сохранении реликтов среднего рода, нередко в адвербиализованной форме, ср. архаич. поэтич. *dium* 'небо' (*sub dio*. Columella), *diū* 'днем', *dius* (Manilius. Amm. Marcelli), *sub diu* 'под открытым небом' (Plin. Major) и др. Нужно отметить, что эти архаизмы в обозначениях дня, неба, божественных персонажей не раз встречаются в тесной связи с обозначениями ночи, ср.: *noctu /nocte/ diuque* или *diu noctuque*, а также *neque noctu*, *neque diu* (Plin. Major). В примерах этого круга «мужское» и «женское» становятся своего рода классификаторами, отсылающими к ряду других смыслостроительных элементов.

Существенно отметить особую роль этих индоевропейских реликтов, сохранившихся в латинских текстах, для более глубоких реконструкций — не только «формальных», но и семантических.

Эти соображения могли бы привести и к некоторым другим предположениям, но здесь можно ограничиться указанием на возможный прогресс в уточнении хотя бы некоторых важных относительно-хронологических вех.

Так, в латинском при отсутствии двусоставных слов, соединяющих ночь и день, соотв. — день и ночь, сохраняется много формул типа клише, в которых эти два обозначения непосредственно соседствуют друг с другом, ср. *dies*

noctesque 'день и ночь', 'круглые сутки', 'беспрерывно' (Цицерон), *diem noctemque* (Цезарь), *die ac nocte* (Плиний Старший), *nocte dieque* (Марциал) и т. п. Преимущество латинских данных перед древнегреческими состоит в том, что оба члена латинских формул принадлежат к словам, широкораспространенным во многих индоевропейских языках и, более того, являющимся основными обозначениями дня и ночи и совпадающим в своей корневой части с идентичными (по сути дела) формулами других языковых и мифопоэтических традиций. Они известны, ср. наиболее яркие соответствия: праслав. **dьnь* & **noktjь* 'день и ночь' (к **dьnь* 'день' ср. элемент *din-* в лат. *nūndinae*, *nūndinus* и др. при праслав. **dьnь* < **din-i̯-*). В этот же ряд должны быть отнесены и балтийские формулы, близкие к славянским, ср. лит. *dienà* & *naktìs* (*dieną nãktį*; *kaip diena, taip naktis*; *per dienas, per naktis*); лтш. *diena* & *nakts*; прусск. **diena* & **naktis* (засвидетельствовано в форме Acc. Sg. *deinan* & *naktin*). Количество примеров типа лит. *dienà naktìs* 'день и ночь', 'беспрерывно', *diẽną nãktį* и подобных же латышских формул (вероятно, существовавших и в прусском) достаточно велико, чтобы не сомневаться в органичности связи этих двух лексем и в том, что они, находясь в непосредственном соседстве, образуют именно ф о р м у л у, восходящую в принципе к архаичному индоевропейскому «праязыковому» уровню и к соответствующему типу (но всегда готовую к восстановлению своего статуса, к регенерации, открытую новым осмыслениям в силу именно того обстоятельства, что всегда сохраняется актуальная мотивация, сама возможность и способность к актуализации), подвергшемуся существенной трансформации: в литовском и обозначение дня (*diena*) и обозначение ночи (*naktis*) принадлежат к женскому роду, что существенно снижает возможность «разыгрывания» мифопоэтических сценариев; такая же ситуация и в латышском — и *diena*, и *nakts* fem., то же и в прусском.

В связи с балтийскими и славянскими фактами, относящимися к словосложениям с последовательностью составных частей «день & ночь», уместно напомнить о древнеиндийском слове типа *dvandva*, обозначающем день и ночь, а именно о *dínanakta*, собств. — 'днем и ночью', отмеченном в одном относительно позднем тексте «Mārkaṇḍeya-Purāṇa» и претендующем на то, чтобы быть индоевропейским наследием, непосредственно соотносимым с балто-славянскими фактами. Вместе с тем в древнейшем тексте, в «Ригведе», где более трех десятков раз употреблено слово *nákta-/naktán* 'ночь' и восемь раз *dina-* 'день' в составе сложного слова *madhyáṃ-dina* 'полдень' (как самостоятельное слово *dina-* в «Ригведе» не отмечено), сложное двусоставное слово *dinanakta-*(*naktán*) встречается крайне редко (ср.: *dina-naktam*. Acc. Adv.). И здесь снова неизбежно возникает вопрос об этом слове — чтó оно, исчезающий архаизм с четкими соответствиями в других индоевропейских

языках или пóзднее проявление способности к заполнению «пустых» мест, действие императива языковой памяти, стремление к тиражированию некоей исходной модели в сочетании с игрой в синонимы. Существенно, однако, наличие сложного слова, объединяющего день и ночь, но в обратном, «перевернутом» порядке — *náktaṁ-dina-* 'ночь и день' (dvandva). Еще следует отметить, что и архаичные обозначения ночи не принадлежали к склонению основ на согласный. К «активности» ночи ср. формы, восходящие к и.-евр. **nok^{u}t(e)r* n. типа авест. *naḫtar*, др.-греч. νύκτωρ, νυκτερινός, лат. *nocturnus*.

В самом деле, в «Ригведе» эта игра на поле сложных двусоставных слов, отвечающих модели «день-ночь» или «ночь-день», была развернута с исключительной широтой и — нередко — изобретательностью. Можно думать, что при такой конкуренции *dínanakta-* вынуждено было отступить, тем более что древнеиндийский творческий гений ориентировался часто на предельно контрастные ситуации, на переходы между крайностями, и в этом отношении контраст между днем и ночью, по времени взаимоисключающими друг друга и не поддающимися одновременному наблюдению или наблюдению в узком, но весьма концентрированном временнóм отрезке, был, конечно, менее эффектен, чем та феерия встречи темной ночной с яркой утренней зарей, рассеивающей тьму и овладевающей небом в течение короткого времени.

В «Ригведе» из основного набора обозначений дня (*áhan-/áhar-* n., *dína* n. *dyó-* f. [при m. 'небо'], *dyú-* n. [при m. 'небо'], *div-* m., n. [при m., f. 'небо']) и ночи (*nákti-* f., *nákta-* n., *nák-* f., *rā́trī* f., *kṣáp-* f.) формируется практически только один тип сложного двучленного слова, обозначающего день и ночь, сутки — *ahorātrá-* m., n., мотив года, распределяющего дни и ночи — *ahorā́trāṇi* (RV X, 190, 2), представляется странным, учитывая актуальность связки «день» & «ночь» в модели мира древних индийцев. Единственным и уж во всяком случае наиболее вероятным объяснением этой ситуации может служить то, что ранняя картина подверглась преобразованию, состоявшему в вытеснении прежнего способа обозначения суток как соединения дня и ночи новым типом, в котором понятие дня заменялось энергетически более мощным понятием утренней зари как космологически-природного явления и как его персонификации, богини Ушас (*Uṣás*); в двойств. числе — *uṣā́sā* 'ночь и утро'. Этот «новый», хотя, вероятно, тоже уходящий корнями в индоевропейскую древность (это подтверждается рядом надежных параллелей) тип имеет два варианта. Первый представлен двусоставным сложным словом *náktoṣás* f. 'Ночь (-ночь) и Утренняя Заря'. В «Ригведе» он появляется пятикратно. Ср.: *náktoṣā́sā supéśasāsmín úpa hvaye | idáṃ no barhír āsáde* (I, 13, 7) «Ночь и Утреннюю Зарю (Ушас), прекрасно убранных, я приглашаю на это жертвоприношение, чтобы они сели на нашу жертвенную солому»; — *náktoṣā́sā várṇam āmemyāne | dhāpáyete śíśum ékaṃ samīcī́* (I, 96, 5) «Ночь и

Ушас, сменяющие друг друга по цвету, вместе кормят одного дитятю», ср. также I, 113, 3; I, 142, 7; IX, 5, 6. Второй вариант встречается в «Ригведе» вдвое чаще и представлен словом из тех же двух элементов, но в обратном порядке расположения его членов — *uṣā́sā-náktā* f. dual. 'Утренняя Заря и Ночь' и с нарушением очередности. Ср. несколько показательных примеров: *pátnīva pūrváhūtiṃ vāvṛdhádhyā | uṣā́sānáktā purudhā́ vídane | starī́r nā́tkaṃ vyùtaṃ vásānā | sū́ryasya śriyā́ sudṛ́śi híranyaiḥ* (I, 122, 2) «Надо возвеличить за утренним призывом Утреннюю Зарю и Ночь, хорошо известных, (тех, что) словно две жены: (одна), подобно бездетной (женщине), носящая простую (?) одежду, (другая) с блеском солнца, прекрасная, в золотых украшениях»; — *úpa va éṣe námasā jigīṣó ṣā́sānáktā sudúgheva dhenúḥ* (I, 186, 4) «Я приближаюсь к вам с поклоном в надежде победить — | Утренняя Заря и Ночь подобны хорошо доящейся корове»; — *utá tyé devī́ subhága mithūdṛ́śoṣā́sānáktā jágatām apījúva | stuṣé yád vām pṛthivi návyasā | váca sthātúś ca váyas trívayā upastíre* (II, 31, 5) «А также эти две любимые богини, показывающиеся по очереди: Утренняя Заря и Ночь — победительницы движущихся существ. (И) когда я хвалю вас обоих, о Земля (и Небо) новой речью, (я стараюсь) разостлать тройную силу неподвижного мира»; — *uṣā́sānáktā sadatāṃ ní yónau | divyé yóṣane bṛhatī́ surukmé | ádhi śriyaṃ śukrapíśaṃ dádhāne* (X, 110, 6) «Утренняя Заря-и-Ночь пусть усядутся на (свое) лоно, две божественные, юные жены, высокие, с чудесными золотыми украшениями, облачающиеся в красоту сверкающих драгоценностей!» и т. п.

Яркость и выразительность образа Утренней Зари, персонифицированной как Ушас (*Uṣás*), определила и ее роль в гимнах «Ригведы» и в оттеснении образа Дня в исходной паре. Впрочем, и старое обозначение ночи/Ночи тоже было потеснено словом *rā́trī*, ставшим основным для ночи (ср. гимн RV X, 127, посвященный Ночи-*rā́trī*; в стихе 3 — мотив «выпровождения» Ночью-*rā́trī* своей сестры Ушас; постоянный эпитет Ушас в «Ригведе» *duhitar dívaḥ* 'дочь Неба'). Любопытны и ведийские опыты аннаграммирования слова *nákta-* с помощью формы *aktúnā*. Instr. Sg. от *aktú-*, последняя часть ночи перед рассветом. В гимне RV II, 19, 3 говорится о приведении в порядок границы дней с помощью ночи. Возможно, с помощью этой формы певец и осуществил анаграммирование: **aktunā́ ⊃ nakta**.

Остается в заключение сказать несколько слов об этимологии индоевропейского обозначения ночи, тем более что при ряде заслуживающих внимания соображений, высказанных, в частности, и в последнее время, остаются серьезные неясности. При попытке найти исходный, «внутренний» смысл слова для обозначения ночи в индоевропейском уместно определить глагол, в значении которого развертывается действие, внутренне присутствующее и

глубоко укорененное в обозначении ночи. К сожалению, есть, кажется, лишь один надежный пример. Речь идет о хеттск. *nekut-* 'ночь', 'вечер', несомненном производном от *neku-*, так сказать, *'*ночеть*', 'приближаться к ночи', 'смеркаться', 'густеть' (о тьме как о ночной субстанции); соотношение лит. *naktis* 'ночь' : *nakvóti* 'ночевать' совсем иного рода: ночевание не является внутренним предикатом ночи, скорее им было бы **ночéние* как обозначение сокращения светового дня, его стихии и нарастание «ночной». Иначе говоря, речь идет о перераспределении света и тьмы, сокращении-ограничении первого и прибывании-нарастании второй, рельефнее — об исчезновении и появлении и формировании, связывании дневного и развязывании ночного, совлекании покрова и набрасывании его с той особенностью, что теоретически и практически совлекаться и набрасываться могут как дневной покров, так и ночной; можно напомнить версию Тютчева — *На мир таинственный духов, | Над этой бездной безымянной, | Покров наброшен златотканый | Высокой волею богов. | День — сей блистательный покров...* («День и ночь») и др. Такому пониманию процесса и его семантике более всего отвечают латинские данные, хотя и факты ряда других языков в той или иной степени поддерживают предполагаемую реконструкцию. Ср. лат. *neco* 'лишать жизни', 'губить', 'уничтожать' и т. п. при *nox* 'ночь', с одной стороны, и (возможно) *nex* 'насильственная смерть' и т. п., с другой стороны, при лат. *nexus* 'связь', 'сцепление', 'путы' (ср. мифологический мотив смерти, набрасывающей на умирающего путы, веревку и увлекающего его в царство смерти). Но кроме *neco* существует и лат. *necto* 'связывать', 'вязать'; 'соединять'; 'стягивать', 'накидывать', 'набрасывать', 'надевать' и т. п. Уже эти латинские примеры (ср. также *nocere* 'вредить', 'портить', 'препятствовать') намекают недвусмысленно на амбивалентность слов этого корня в зависимости от того, какова исходная позиция наблюдателя-описывателя относительно происходящего космологически-природного процесса. Учитывая, что эти глаголы и однокоренные существительные восходят к и.-евр. *(*e*)-*nek'*-(**nok'*-) и имеют параллели в др.-инд. *naś-* (*naśati*) 'достигать', 'добиваться', 'приобретать', с одной стороны, и в др.-инд. *naś-* 'исчезать', 'погибать', 'умирать' того же происхождения (**nek'*-), ср. *nāśa-* 'потеря', 'убыток', 'гибель', с другой, теоретически может быть поставлен вопрос о том, что и *naś-* (*náśati*) и *naś-* (*náśyati*) по сути дела один и тот же глагол с идеей изменения «свето-цветовой» интенсивности при переходе от дня (точнее, вечера) к ночи и соответственно от ночи к дню (точнее к утру): наращивание тьмы (постепенное исчезновение света) и наращивание света (постепенное изживание тьмы), ср. также *aśnóti* (корень *aś-* < и.-евр. **n̥k'*-), см. *Pokorny* I, 316—318: **enek'*-, **nek'*-, **enk'*-, *n̥k'*-. Если вспомнить слова этого корня в балтийских и славянских языках (лит. *nèšti*, лтш. *nest*, русск. *нести́* и т. п.), то

др.-инд. *naś-* в контексте суточных изменений могли бы интерпретироваться как глаголы разнонаправленного действия — *у-носить* и ***при**-носить*. Та же амбивалентность могла присутствовать в глаголе *añj-* : *anáktilāñkte*, обозначающем как замазывание, стирание, так и, напротив, мазание-раскрашивание, украшение, акцентирование свето-цветового начала, ср. за-крашивать или у-крашать, ср. *añjana* 'мазь', 'черная краска', 'сурьма', *añjas* 'мазь' и др.

Возможно, есть еще один вариант объяснения обозначения ночи, претендующий или, по крайней мере, ориентирующийся на амбивалентность. Речь идет о точке зрения М. М. Маковского («Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике». М., 1989, 139), сочувственно излагаемой в ЭССЯ 25, 1999, 177. Согласно этому мнению обозначение ночи в индоевропейском мотивируется глаголом со значением 'гнуть', 'сталкивать' (ср. лат *necto* 'стягивать', 'связывать' и, учитывая лат. *nox* 'ночь', 'закрывать свет'). В свете ряда типологических параллелей, в которых участвует и слово «ночь», уместно предположить, что в других контекстах мог реализоваться применительно к утру, дню и противоположный смысл — 'рас-тягивать', 'раз-гибать'. В свое время Стертевант (Lang. 14, 1938, № 2, 105—106; Lang. 9, 1938, № 1, 10) указывал, что хеттское отглагольное имя *nekuz* от *neku-* реализует значение 'р а з д е в а т ь с я', 'идти спать', но действие раздевания и в мифопоэтических текстах и в поэзии часто используется в ситуации художественного изображения наступления рассвета (ср. префикс *рас-*), утра, дня как сбрасывания покрова, одеяния, ткани, ср. у Тютчева в стихотворении «День и ночь» два действия с одним общим элементом смысла (*деть*), но принципиально разнонаправленные: *На мир таинственный духов, | Над этой бездной безымянной | П о к р о в н а б р о ш е н златотканый | Высокой волею богов. | День — сей блистательный покров...* («День и ночь») и о самой ночи — *Но меркнет д е н ь — настала н о ч ь; | Пришла — и с мира рокового | Т к а н ь б л а г о д а т н у ю п о к р о в а, | Сорвав, отбрасывает прочь... | И бездна нам обнажена...* Этот мотив набрасывания покрова, одевания бездны и сбрасывания, срывания его, раздевания бездны ночи не раз встречается в текстах космологического содержания в разных мифопоэтических и литературных традициях, в текстах которых уясняется соотношение дневного и ночного, «космического» и «хаотического».

2005

РЕЧЬ И РЕКА/РЕЧКА
(из области мнимых этимологических парадоксов)

Не приходится сомневаться, что разные люди занимают разные позиции в отношении к языку вообще и к слову в частности. Одни — и их существенное большинство — видят в языке только средство общения, и их отношение к языку соответствующее — «инструментальное». Говоря, они преследуют цель адекватно (во всяком случае в их понимании) выразить то, что они хотят. Им важно адекватно выразить смысл в целом законченном высказывании, которое они как раз и контролируют. Слова же, используемые ими для «правильного» («нужного», понятного собеседнику) выражения мысли, чувства и т. п., как бы автоматически отбираются из наличного актуального запаса слов. Эти слова не более чем некие «кванты» высказывания. В них ценится (не важно, сознательно или инерционно) их «подходящесть» к синтезируемому высказыванию, подобно тому как здание строится из кирпичиков. Вне своей определенной задачи эти слова-кванты не представляют для говорящего «утилитариста» особого интереса. Другие, напротив, помимо высказывания как целого «интересуются» именно этими словами-квантами, на которые ставится более сильный акцент, чем на «целое» высказывания. В особых ситуациях «лингвистической» патологии отношение к высказыванию нередко оказывается менее важным, чем к слову, а иногда до синтеза высказывания дело даже и не доходит. Разумеется, в сказанном до сих пор присутствует сознательная заостренность, как бы исключающая промежуточные позиции. Но в данном случае важнее обозначить сам принцип отношения говорящего к языку и к слову, позволяющий различать два противоположных типа отношения к языку — автоматически-синтезирующей и осознанно-анализирующей, или же, продолжая подыскивать основания размежевания говорящих, тех, кто владеет языком, и тех, кем владеет сам язык.

Первые впечатления и первые вопросы в связи с этим кругом тем возникли у меня еще в довоенном детстве, когда летние месяцы проводились в подмосковных деревнях на Сходне (бывшая Николаевская ж/д) — прежде всего в Морщихине и Саврасове, но частично и в Старом Подолине, Голикове, Ускове.

Уже при предварительном знакомстве с местными деревенскими жителями можно было в среде «говорящих как говорится» (основной фон) выделить и таких (их было всего несколько; из них выделяли особо одного-двух), для которых говорение имело главной своей целью не доведение до собеседника своего сообщения, но говорение ради говорения, причем сильно отличавшееся от среднего стандарта речи. Их выделяли сами окружающие их люди как носителей особого типа речи и особого речевого стиля. Такими одиночками оказывались не только некоторые дети, с которыми приходилось общаться прежде всего, но и кое-кто из взрослых. О тех и других при удивлении (и даже высокой оценке) их «речевому» таланту местные люди говорили обычно «он странный», и если это определение оказывалось неудовлетворительным, то все прояснялось круговым движением указательного пальца у виска, сопровождаемым чем-то вроде «того-с». Именно эти «исключительные» случаи (а с ними приходилось встречаться в разных деревнях) и вызывали особый интерес.

Насколько помнится, это «творческое» отношение к языку и его употреблению проявляло себя в нескольких разных операциях, как-то:

— моментальный подбор слова-р и ф м ы к каким-то отмеченным словам в речи собеседника;

— варьирование слов, близких по своему фонетическому составу к произнесенному слову, но с определенной степенью искажения-калечения исходного слова [1];

— «перевод» (нередко поражающий своей оригинальностью) отмеченных слов разной словообразовательной структуры на некий «матерный» язык, в котором известное трехбуквенное слово неотступной тенью следовало за произносимыми «нормальными» словами [2];

— разного рода упражнения в «глоссолалической» сфере, включая и то, что воспринималось как «чистая» бессмыслица, иногда сближающаяся с футуристической заумью;

— наконец, особая «гугнивая» манера произношения.

В более широком плане параллели к этой «странной» речи можно найти в сходных образцах камлания шаманов, жрецов экстатического типа и/или, в подобных же ситуациях, у пифий, юродивых [3] и т. п.

Творческое отношение к слову предполагает понимание (и вовсе не обязательно знание) наличия связи между словом в той форме, в какой оно отли-

лось, и тем, что оно обозначает. В этом случае естественно возникает проблема «звука и смысла» и соответственно два контекста этимологизируемого слова, две ориентации в поиске того, с чем «похожим» сопоставима ф о р м а искомого слова и какие слова иной формы передают те же смыслы, что и исследуемое слово, или близкие к нему смыслы. На этом этапе можно уже говорить о наличии и н т е р е с а к слову, первой стадии этимологической рефлексии (вольной или невольной, сознаваемой или неосознаваемой) в отношении слова, способности соотносить его с «похожими» словами, потребности получения ответа на вопросы типа «почему?» и «откуда?». Именно в этой хронотопической ситуации возникает идея «внутренней» формы слова и неслучайности именно т а к о й связи т а к о й формы с т а к и м смыслом. На этом этапе перед «человеком этимологизирующим», будь он профессиональным этимологом или «этимологом»-дилетантом, неизбежно возникают проблемы отбора «истинного» решения для этимологии данного слова и восстановления утраченных звеньев в эволюционной цепи. Общее между «человеком этимологизирующим» и профессиональным этимологом состоит, в частности, в том, что этимологические решения того и другого не застрахованы от ошибок, как, впрочем, и от успехов, во всяком случае от чувства удовлетворения своим решением. Разница в том, что у каждого с в о и критерии и с в о й уровень, не говоря уже о том, что и цели этимологии могут быть разными, для каждого «своими».

Вообще необходимо считаться с тем, что в определенном плане нужно учитывать, что любая этимология, даже общепринятая, о т н о с и т е л ь н а в том смысле, что она зависит от данного круга сопутствующих материалов, от периода, которому сопоставляется данное этимологическое решение [так, применительно к периоду *x* этимология может быть верна, а к периоду *y* (post *x*) ошибочна], и любой исследователь далеко не всегда может отличить ситуацию «живого» слова, в известном отношении напоминающую картину, полно представленную в словообразовании (ср. *дело*, *деловой*, *дельный*, *делать* и т. п.), от ситуации «омертвевшего» слова, выпавшего из своего родственного круга и иногда остающегося в полном одиночестве. В этом различии на шкале «живой» — «мертвый» (применительно к слову) — корень разнообразия, подвижности, принципиальной неабсолютности этимологических решений. И в этом — главное. Более того, остается неизвестным даже теоретически, кто мог бы считаться высшим авторитетом и судьей, знающим, как отделить этимологические «зерна» от этимологических «плевелов» и по каким правилам действовал «прото-ономатет», нарицая именами вещи, качества, свойства, действия и т. п., какие основания он полагал в своем именотворчестве, какие результаты он планировал. Или ни правила, ни основания, ни предписания или запреты вообще не планировались, и речь шла о некоем ин-

туитивно-художественном наитии, к результатам которого никаких претензий быть не может? Любой язык, любое слово не требуют их оправдания. И уже поэтому приходится вспомнить гегелианскую формулу истинности бытия и сделать более частный вывод об оправданности, хотя не всеобщей, разных типов этимологии — и «бытовой», окказиональной, когда — нередко — человек вообще может не осознавать, что он занимается этимологией, «этимологизирует», и мифопоэтической (ср. ведийскую традицию, включая этимологические фрагменты из «Упанишад»), и онтологической (философской — от Платона до Гейдеггера, Флоренского и Булгакова), и научной, опирающейся на результаты развития сравнительно-исторического языкознания и, следовательно, учитывающей некий набор независимо установленных правил и контролирующей себя ими, но и помнящей о том, что успехи этимологии и успехи сравнительно-исторического языкознания взаимозависимы и должны — в основном — рассматриваться как своего рода логический круг, отчасти выпрямляемый с помощью специальных процедур. Одна из них — операция, противоположная развязке этимологических «узлов», а именно формирование/изобретение «новых» слов на основании наличного языкового материала — лексического, словообразовательного, морфологического и т. п. — при возможном частичном, а иногда и полном исчезновении наличных исходных элементов. В этом случае такой анализ структуры слова представляет собою как бы вывороченный наизнанку путь этимолога: с одной стороны, путь от неизвестного к чаемому известному, с другой — от известного к неизвестному, ср. сходное соотношение аналитических и синтетических процедур.

Анализ слова, особенно со сложной словообразовательной структурой, во многих случаях дает информацию относительно значения корня или во всяком случае существенно ограничивает выбор возможностей: целое обычно бросает луч света на отдельные элементы этого целого, подобно тому как части целого могут освещать само это целое или его ядро.

Существенный недостаток современной этимологии, нередко присутствующий и в лучших работах по этимологии, состоит в понимании слова как самодостаточного, так сказать, «законченного» и потому независимого элемента, тогда как в формировании круга значений слова принимают участие и сочетающиеся с искомым словом другие слова. Вне контекста (от элементарного двучленного сочетания до целой фразы, а нередко и более обширного фрагмента текста) слово не может считаться (если только оно не элемент словаря) самодостаточным, и разгадка его этимологии может отчасти находиться и вне самого слова, но в его «контекстном» пространстве.

Предлагаемое ниже конкретное этимологическое решение двух выступающих в заглавии статьи слов *речь* и *река/речка* должно, кажется, подтвер-

дить и роль контекста на путях к разгадке этимологии этих слов, основанной на внутренних смысловых связях искомого слова с другими, входящими в тот же контекст. Материал художественной литературы, особенно поэзии, взятой в ее высших проявлениях, образует важнейшее подспорье в раскрытии многих, иногда чрезвычайной важности, этимологических тайн, и в этом смысле «поэтическая» этимология (или подступы к ней), никак не являясь «научной», поставляет последней весьма существенную информацию относительно того, чтó прибавляет контекст смыслу слова, чтó, идя вглубь времени, можно вычесть из семантических составляющих смысла во всем его объеме, наконец, позволяет сделать предположение относительно того, чтó остается в сухом остатке, чтó было источником того цветения смыслов и форм, которое явлено великим поэтом в его великом слове. Но случается и такое, что бесспорные мифопоэтические связи понятий-слов не означают столь же надежной связи слов в пространстве этимологии, точнее, этимологического выбора. Иначе говоря, «контекстные» наработки, бывает, остаются не использованными в сфере этимологии. Парадокс состоит в том, что хотя этимологию слова определяет исследователь-этимолог, но и сам он нередко оказывается заложником языка, выступающего в таких случаях также активной силой, хотя бы в плане отсечения ряда внешне приемлемых вариантов этимологии. И в этом случае этимолог и язык, этимолог и поэт оказываются естественными сотрудниками в общей этимологической работе. Более того, и те и другие нуждаются в определении путей «движущейся» во времени вперед этимологии, хотя бы наметок (в частности экспериментальных и, естественно, вероятностных) о возможных филиациях смысла, о профилирующих тенденциях, о том, что в отличие от традиционной этимологической ре-конструкции, могло бы быть названо «про-конструкцией».

Обращаясь к конкретной теме взаимоотношений между словами *речь* (*рѣчь*) и *река*/*речка* (*рѣка*/*рѣчка*), нужно сказать, что близкое к предельному фонетическое сходство в «большой» (серьезной) этимологии не вызывало попыток объяснения этого сходства. Но за пределами «серьезной» этимологии автору этой статьи известны две попытки соотнесения этих слов друг с другом. В словаре В. Даля в словарной статье *Рѣчь* 'слово', 'изреченье', 'выраженье' в связи с темой, которая рассматривается и в настоящем тексте, помещен заключенный в скобки фрагмент: «(Почему пишут *рѣчь*? В Акад. Слов. *реченіе*, *речевитый* и *рѣчь*, *речистый*! Если глагол пишут: *рещи*, *речи*, *реку*, то конечно будет: *речь*, *речник*, *речистый* [!]. *Рѣка*, *рѣчной*, вероятно того же корня, но отшатнулось и стоит по себе [!]: пишем же мы: *одѣваться* и *одежда*, *надѣяться* и *надежда* и пр.)» (Даль 1907: 1772). Вопрос был поднят, предположение высказано [4], но доказательства (или хотя бы аргументы)

практически отсутствуют. То же соотношение гласных корня и в ст.-слав. **рѣчивъ, рѣчьновати**, с одной стороны, и **рещи, рекѫ** и т. д. — с другой. Однако во всех тех языках, в которых продолжения корневого гласного имеют диагностический характер, т. е. позволяют различать, восходит ли этот гласный к ѣ или к *е* (соответственно *ě* или *е*), выбор всегда однозначен — в пользу ѣ (*ě*) как источника корневого гласного; помимо ст.-слав. **рѣчь**, др.-русск. *рѣчь*, ср. укр. *річ*, с.-хорв. *рӥјеч*, словен. *rę̂č*, в.-луж. *rěč*, н.-луж. *rěc*, предполагающие с несомненностью праслав. **rěčь*, источником которого могли бы (теоретически) быть как **rēk-i̯ā*, так и **roik-i̯ā*.

Если Даль при всей его наблюдательности, вдумчивости и интуиции «не дорос» до понимания и усвоения принципов сравнительно-исторической реконструкции, то Л. Липавский, живший в следующем столетии и являвшийся одним из обэриутов с лингвистическо-теоретическим уклоном, но игнорировавший достижения сравнительно-исторического языкознания [5], тем не менее коснулся проблемы, разбираемой в настоящей статье, и попытался объяснить принципы, лежащие в основе его понимания языка. В главе «Яфетическая теория» одной из своих работ он пишет:

Есть, однако, в современном языкознании одна школа, идущая вразрез со всем остальным языкознанием. Эта школа — яфетическая — не только не разделяет с другими презрения к выяснению происхождения языка, к истории значений, но, наоборот, выдвигает работу в этой области на первый план.

Судить о яфетической теории довольно затруднительно, потому что все ее изложения не дают ее в цельной системе, а приводят только отдельные наблюдения и выводы, ограничиваясь многозначительными намеками, что дальше должно бы следовать еще более интересное и важное... Но и эти выводы все же достаточно характерны.

Прежде всего, что очень важно, яфетисты стараются отойти от свойственных современному человеку ассоциаций. И это действительно дает им возможность заметить много такого, от чего отворачиваются отдельные языковеды.

Однако объяснение замеченному они дают, в общем, неверное.

Причина их ошибки в том, что, отказавшись от с о в р е м е н н ы х а с с о ц и а ц и й, они сейчас же заменяют их другими: теми, что п о д с к а з ы в а ю т с я с а м и м и с л о в а м и, если их взять вне общей системы языка. Мы будем называть такие ассоциации «языковой фантастикой». Сейчас поясню, что это такое.

Мы, скажем, установили, что РЕКА и РЕЧЬ слова родственные. Само по себе это, конечно, з в у ч и т с т р а н н о. Но странность пропадает, когда мы углубимся в язык дальше и узнаем, что РЕЩИ, от которого произошли оба эти слова, значило «испускать, источать, метать». Языковой фантастикой было бы, если бы мы, будучи не в силах произвести этого углубленного анализа, попробовали связать РЕЧЬ и РЕКА какими-то ассоциациями, нам

несвойственными, но свойственными, по нашему предположению, людям прежних времен. Мы бы додумались на этом пути до этого, что РЕКА произошла от РЕЧЬ, либо, наоборот, РЕЧЬ от РЕКА; что было будто бы время, когда люди считали реки созданными, скажем, речью богов или, наоборот, дар речи считали даром бы реки; можно было бы, конечно, придумать и что-либо другое.

Правильно подмеченный факт был бы объяснен фантастической теорией.

Но таких примеров, как РЕКА и РЕЧЬ, можно привести сколько угодно. И поэтому языковая фантастика может разрастись как угодно велико. (Липавский 1998: I, 295—296; разрядка моя. — *В. Т.*).

Значение этого фрагмента и других подобных в «Теории слов» 1935 г. (Липавский 1998: I, 254—320) состоит в идее эволюции ассоциаций во времени, из чего вытекает, что и сами предлагаемые этимологические решения в принципе могут быть подвижны, поскольку так или иначе они не могут не зависеть от живого, чреватого изменениями движения круга актуальных ассоциаций. Нельзя отрицать у автора и наличия достаточно острой языковой интуиции, чьи возможности, однако, существенно ограничены излишней гиперсемиотизацией звука при игнорировании связи между элементами структуры слова и их смыслообразующими функциями. И тем не менее, соотнесение друг с другом обозначений речи и реки, если и не находка (разве что только для самого автора), то интуитивное прозрение того, что было уже усвоено языком и языковым текстопроизводством, выходящим за пределы отдельного слова в пространство «контекстов».

Такие контексты постоянно возникают и в устной речи, и в письменных художественных текстах — как поэтических, так и прозаических, как русскоязычных, так и иноязычных. Основа, на которой держится подобный контекст, предполагает сравнение, сопоставление, уподобление «водного» (*река*, *ручей*, *струя*, *поток*, *течение*, *море*, *океан*, *волна* и т. п.) и «звукоизобразительного» (как «природного», ср. *шумит*, *гремит*, *бушует*, *журчит*, *шелестит*, *шуршит*, *шепчет* и т. п., так и «антропного», ср. *речь*, *словá*, *стихи*, *пенье*, *повествование*, *разговор*, *беседа*, *слог* и т. п.). Каждому известны разные варианты контекстов, легко выбираемые из схемы типа Adv. & Verb., а именно *медленно*, *плавно*, *тихо*, *шумно*, *быстро*, *бурно*, *бурливо*, *бурля*, *с ревом*, *гремя*, *с грохотом* ... & *течь*, *струиться*, *литься*, *стремиться* (*стремить свои воды*), *нестись*...[6] Связь «водного» со «звукоизобразительным» настолько настоятельна, что существует весьма большое количество водных обозначений, в которых «звукоизобразительность» выступает основным семантическим мотивом, разумеется, когда это соответствует физиографическим характеристикам данного водного объекта, каковыми в огромном большинстве случаев оказываются именно реки, для которых главный дифференциальный признак — текучесть[7].

В языке русской поэзии неоднократно встречаются контексты, в которых в разных вариантах сопоставляются друг с другом обозначения речи, слога, слова (прежде всего как важных элементов художественности) с рекой, водами. С 70-х гг. XVIII в. образность, основанная на сопоставлении реки и слова-речи как элемента художественности, не раз используется в поэзии М. Н. Муравьева, ср.: ⟨…⟩ *Гомер: сияющ красотою, | Не связан взор его телесной слепотою. | Как пламень, сильный дар и слово*[в] *как река* («Видение», 1770-е годы, в «аполлоновском» контексте; уподобление слова-речи реке); *Превыше облаков, скоряй летящих стрел, | Со молнией в когтях взвивался с ним орел, | И лился глас рекой с верхов Рифейских снежных* (там же, о Ломоносове, «Пиндаре россов»; *глас* как обозначение поэтической речи); *Слог здравый никогда не пышен, не надут. | ⟨…⟩ | Не только правилен и нравиться удобен, — | Слог должен быть реке прозрачнейшей подобен* («Опыт о стихотворстве», 1775, 1780; к соотнесению поэтического слога и реки), сходно и у Державина: *А от мысли сладкоструйной | Божий тихий глас перунной | Так реками в дол падет* («Пришествие Феба», 1797) и др. Но, конечно, канонизировал это уподобление Пушкин, испытавший во многом несомненное влияние Муравьева. Ср. несколько примеров: *Что ни заметит, ни услышит | Об Ольге, он про то и пишет: | И полны истины живой | Текут элегии рекой* («Евгений Онегин» IV, XXXI); *И наконец любви тоска В печальной речи излилася* («Кавказский пленник» II, 110); *Меж нами речь не так игриво льется…* («Была пора: нам праздник молодой…»); *Его язвительные речи | вливали в душу хладный яд* («Демон»); *А речь ее… | Какие звуки могут | Сравниться с ней — младенца первый лепет, | Журчанье вод, иль майский шум небес* («Как счастлив я, когда могу покинуть…»).

Но связи «водного», «текучего» со «звукоизобразительным», более того, эстетически отмеченным, свидетельствуются и многими другими языковыми и мифопоэтическими традициями. Из них достаточно указать на ведийские данные, воспроизводящие типологически ту же по сути дела ситуацию, что и рассмотренная выше русская. Вед. *nadī́-* 'река', 'водный поток' и т. п. произведено от глагола *nad-* 'звучать', 'шуметь', 'реветь', 'журчать' и т. п. Иначе говоря, обозначение реки мотивируется особым характером того звукового эффекта, который связан с ее течением. Актуальность этой связи свидетельствуется наличием в «Ригведе» примера, подтверждающего, что «внутренняя» форма обозначения реки мотивирована именно шумом, ревом, звучанием (что, впрочем, ясно и по чисто этимологическим соображениям, ср.: *ákrandayo nadyò róruvad vánā kathā́ ná kṣoṇī́r bhiyásā sám ārata* (RV I, 54cd) 'Ты (Индра. — *В. Т.*) заставил шуметь реки, (раскачал) громко скрипящие деревья. Как людям не сгрудиться вместе от страха?'; *só arṇavó ná nadyàḥ samudríyaḥ práti gṛbhṇāti víśritā várīmabhiḥ* (RV I, 55, 2ab)

'Словно океанское течение — реки, | Он вбирает в себя благодаря (своим) размерам разливающиеся в разные стороны (песни)' (гимн к Индре, в интерпретации Л. Рену, перевод Т. Я. Елизаренковой); *nadáṃ ná bhinnám amuyā́ śáyānam máno rúhāṇā áti yanty ā́paḥ* (RV I, 32, 8ab, гимн к Индре) 'Через (него), безжизненно лежащего, как раскрошенный тростник, | Текут, вздымаясь (может быть оправданной импликация — шумя, звуча. — *В. Т.*), воды Ману' (следует напомнить, что сам тростник (*nadá / naḍa*) вызывает поэтические ассоциации как музыкальный инструмент, ср. ахматовское *И над задумчивою Летой | Тростник оживший зазвучал* (в цикле «Тростник») и т. п. В других древнеиндийских текстах название реки (*nadī́*) и обозначение шума-звука не только могут быть в непосредственном соседстве, но и образуют своего рода figura etymologica — *nadī́ & nádati*, воплощающую образ звучащего тростника[9], ср. звучащую флейту. Это соположение двух слов с корнем *nad-* для древнеиндийского языкового сознания могло, говоря сугубо условно, осознаваться как «звукоиздающая издает звуки» (определенного типа) или даже, имея в виду некое внутреннее ядро в его абстрактном виде, — «река речет-рековствует» [10].

На этом этапе возникает вопрос о более глубоких основаниях мотивации звукоизобразительного принципа в его применении к обозначению реки в индоевропейском. Весьма правдоподобно, что шумящая, бурная, ревущая река, т. е. некоторое исключение, имеет существенное преимущество перед спокойными, плавными, «акустически» слабыми реками, с обозначениями которых чаще всего связываются некие физиографические особенности — цвет воды, характер дна, особенности флоры и фауны, ширина или узость, глубина, скорость течения и т. п.

Иная ситуация с акустически «сильными» реками, сила и энергия которых неоднократно подчеркивается в их названиях (о чем говорится ниже и примеры которых приводятся и далее); более того, как в случае др.-инд. *nadī́*, мотивирует общее название реки как «акустически» отмеченной. В чем же причина этой «акустической» отмеченности рек, откуда происходит сама эта шумность, бурность, звучность течения этих рек, всего того, чего не бывает ни в закрытом бассейне, ни в пруду, ни (за редкими исключениями, связанными с величиной водного пространства) в озере, если только нет сильного ветра (кстати, в древнеиндийских текстах глагол *nádati* 'звучать', 'шуметь' и т. п. имеет субъектом обозначение не только реки, но и ветра, особенно порывистого)? В обоих случаях эти стихии характеризуются своею неоднородностью, отражающей особенности структуры и движущейся в реке (или море) воды, и движущегося в воздухе ветра (иногда и песчаных бурь, смерчей в пустыне). Бурное порывистое движение в этих сферах или способствует усилению негомогенности водной или воздушной

масс, или порождает самое эту негомогенность в гомогенной при иных обстоятельствах среде. Иначе говоря, в этих случаях происходит расслоение того, что до этого могло быть относительно однородным и равномерным, т. е. структуризация водной-речной или воздушной массы, когда в ином случае единое и регулярное вдрут обнаруживает тенденцию стать многим и разнородным, приводящую к хаотизации, в особых обстоятельствах — к столкновению этого «многого» и «разнородного» друг с другом, а иногда и к зарождению турбулентных вихревых процессов, смерчей, когда сталкивается и перемешивается друг с другом всё и вся. Именно эти мощные процессы и приводят к «озвучиванию» происходящего в реке, море или воздухе (разумеется, существуют и другие причины, вызывающие более или менее сходный акустический эффект). Если говорить о в о д н о й субстанции, то указанные процессы диверсифицируют эту субстанцию, членя ее на потоки, струи-рои, волны: расчленение-разделение, сталкивание и отталкивание, сплетение и расплетение, образование самых разных конфигураций и дисфигураций — вот результаты происходящего в водной среде при усиливающемся и дисгармонизирующем движении масс воды.

Некоторое представление об этом «энтропическом», становящемся опасным для жизни человека состоянии дает русский былинный эпос в цикле, где основным мотивом является купание Добрыни Никитича в «опасной» реке, как бы она ни называлась, — *Сафат-река*, *Почай-река*, *Израй-река* или както иначе, хотя все эти названия, как и «соединенные» названия типа *Сафат-Израй-река*, сами по себе весьма интересны в разных отношениях [11]. В связи с темой «опасной» реки в сферу рассмотрения включается и Почай-река, несомненно отражающая киевскую Почайну, но осмысляемую как своего рода реку подземного мира, несущую неизбежную смерть смельчаку, пытающемуся ее переплыть. В этом контексте получает свое объяснение распространенный вариант названия этой реки, связывающий ее уже не только с Почайной и Почаевом, но и с п у ч и н о й: *Пучай-река*, ср. ст.-слав. пѫчина, πέλαγος, открытое море, но и с.-хорв. *пу̏котина* 'трещина'; тот же корень представлен в рефлексах праслав. **pǫkati*, *pǫknǫti* со значением 'лопаться', 'лопнуть', 'треснуть', 'трещать', 'трескаться', 'извергаться', 'пукать', 'грохаться с шумом'[12]. *Израй-река* — название, которое при наличии ряда неясностей отсылает скорее к слову **rojь* в праславянском ('течение', 'поток', ср. др.-инд. *raya-* 'поток'; 'напор', 'натиск' и т. п.), чем к понятию *рая* (ср. русск. диал. *обоян., курск. израйтельный* 'прекрасный', 'погожий' о дне, погоде (Словарь русских народных говоров 1977: 167); ср. к *з* в *Израй-река* польск. *zdrój* 'источник' с вторичным *z-* или из **jьz-* при *rój*, чеш., слвц. *zdroj* при *roj* [13].

«Опасность» этих рек — ключевая идея в соответствующих былинах [14]. Приведем лишь несколько примеров, которые представляют интерес и с точ-

ки зрения «состава» рек: *Добрыне матушка наказывала,* | ⟨...⟩ | *«Гой еси ты, мое чадо милая,* | *А молоды Добрыня Никитич млад!* | *Пойдешь ты, Добрыня, на Израй на реку,* | *В Израе-реке станешь купатися* — | *Израй-река быстрая,* | *А быстрая она, сердитая;* | *Не плавай, Добрыня, за перву струю,* | *Не плавай ты, Никитич, за другу струю».* | *Добрыня-то матушки не слушался,* | ⟨...⟩ | *Над собой он, Добрыня, невзгоды не ведает,* ⟨...⟩ | *Перекрестясь, Добрынюшка в Израй-реку пошел,* | *А поплыл Добрынюшка за перву струю,* — | *Захотелось молодцу и за другую струю;* | *А две-та струи сам переплыл,* | *А третья струя подхватила молодца,* | *Унесла во пещеры белокаменны.* | *Неоткуль вз(я)лось тут лютой зверь, Налетел на Добрынюшку Никитича* (Кирша Данилов 1958: 236 «Добрыня купался, Змей унес»)[15]; *А й Добрынушки мать ему наказывала,* | ⟨...⟩ | *Приедешь, Добрыня, ко Пучáю ко реки,* | ⟨...⟩ | *Да захочется, Добрыня, покупáтися тебѐ,* | *Заплови-тко, Добрынюшка, за первую струю,* | *Заплови-ко, Добрыня, за другу́ю за струю,* | *Да не плавай-ко, Добрыня, за трéтью за струѝ.* | *А й налетит тут змея, змея лютая,* | *А й она лютая змея, змея пещерская,* | ⟨...⟩ (Гильфердинг 1951: III, 291, № 241 «Добрыня и Змей»); но Добрыня, лучший пловец из киевских богатырей (*Он горазд был плавать по быстры́м рекам,* — говорится о нем в одной из былин), пренебрег третьим советом матушки и чуть не расстался с жизнью: *Не куплись Добрыня во Пучай реки,* | *Но Пучай река очень свирипая,* | *Но серéдняя-то струйка как огонь сечет* (Гильфердинг 1950: II, 463, № 148 «Добрыня и змей»); *Не съезжай-ко ты молоденькой Добрынюшка* | *Ко той славною ко матушки к Пучай-реки,* | *Не ходи-ко ты купаться во Пучай-реки, То Пучай-река очѐнь свирипая,* ⟨...⟩ | *Перва струечка в Пучай-реки быстры́м быстра,* | *Дру́га струечка быстра, быдтó огонь секет* (Гильфердинг 1896: II, 55—69, № 79) и многие др. К характеристике реки ср.: *Эта реченька была да ведь Почаева,* | *Поперек-то реки верста мерная* | *И глубиной-то река сорока сажен* (Гильфердинг 1950: II, 338, № 123 «Добрыня и змей»); *Не куплись, Добрыня, во Пучай-реки,* | *Тая река свирипая,* | *Свирипая река да е сердитая:* | *Из-за первоя же струйки как огонь сечет,* | *Из-за другоей же струйки искра сыплется,* | *Из-за третьеей же струйки дым столбом валит,* | *Дым столбом валит да сам со пламенью* (Гильфердинг 1949: I, 131, № 5 «Добрыня Никитич»), ср. там же № 59, 64 и др.

В известном плане от струи (праслав. **s[t]ruja* < и.-евр. **s$_{ə}$rou̯-i̯ā*) и роя отличается волна, ср. ст.-слав. **влъна** и др. из и.-евр. **u̯$_{ə}$l-na;* волна — результат нарушения покоя, проявление волнения; череда волн, подъем и спад их как бы повторяют движения (по вертикали) мифического хозяина вод Змея (он как раз и пожирает живую силу воды), фигурирующего и в былинах о

Добрыне, когда он пытается переплыть «опасную» реку; существенно, что слово *волна* (*волна* : *волноваться*) в конечном счете обнаруживает тот же корень, что и *Велес* и его индоевропейские соответствия — как языковые, так и мифопоэтические, но, видимо, в форме **$u̯_əl$-*. Интересно, что, будучи деструктивным элементом в отношении водного пространства, волна может выступать отчасти и как упорядочивающее начало, задающее меру своими периодическими регулярными подъемами и спадами, членящими общее водное пространство. В этой связи нельзя не вспомнить, что знаменитый индийский сборник притч, составленный Сомадевой (Кашмир, XI в.) и озаглавленный как Kathāsaritsāgara «Море или океан из рек рассказов (сказаний)», членится на «волны» [*taraṅga-*, т. е. на отдельные части; ср. *taraṅgin-* 'волнующийся', *taraṅgiṇī-* 'река', но и 'хроника', 'история' (в заглавиях)]. Существен и сам состав названия этого сборника: *kathā* 'речь', 'разговор', 'беседа'; 'повесть', 'рассказ', 'легенда', 'сказание' & *sarit* 'река', 'поток', ср. многие другие слова этого же корня, обозначающие ручей, поток, течение, реку, реки (*sirā*) и т. д.; существенно, что имя богини Речи Сарасвати совпадает с обозначением реки — *Sarasvatī*, как вполне реальной, так и мифологической подземной реки, будто бы сливающейся с Гангой и Ямуной-Джамной у Праяга. Иначе говоря, «водное» и «поэтическое» и здесь, в очередной раз, встречаются друг с другом. Более отдаленная связь, но по существу не менее важная, свидетельствуется лат. *textum* 'связь', 'сплетение', 'соединение', 'строение' (ср. *о-стров* как нечто находящееся в водном пространстве и обтекаемое струями), но и 'слог', 'стиль', 'текст' (понятия «литературно-поэтического» круга); существенно, что и глагол *texo* 'сплетать', 'составлять' значит и 'сочинять'.

Если связь Добрыни с водой реки, где он мог погибнуть, не подлежит сомнению и важна сама по себе, то значение этой связи возрастает еще более, если вспомнить об укорененности в Добрыне «художественного», эстетического начала, более того, интеллектуальности, образованности, об обладании им способностью к научению, благодаря которой он существенно выделяется среди своих собратьев по триаде. Трудно представить себе Илью Муромца читающим книгу (да, впрочем, и переплывающим реку) и Алешу Поповича пишущим что-то. Добрыня Никитич, уступая Илье Муромцу в силе и Алеше Поповичу — в смелости и авантюрности, всегда приносящей ему успех, стоит между ними посредине, а середина как раз и бывает обычно локусом, где наиболее объемно проявляет себя человеческое. Конечно, Добрыня — тоже былинный герой, но кроме геройства есть много другого, чем он мог бы заняться и реально занимается. Былины сохраняют память и о его матери Амелфе Тимофеевне, и о его отце Никите Романовиче, о его родственных связях (то ли дядя, то ли племянник князя Владимира), о его социальном по-

ложении (хотя и здесь есть варианты), а также о событиях, имевших место на жизненном пути Добрыни. И само описание всего этого в былинах обычно деловое и точное: кто чего заслужил, так это и представлено. Отец Добрыни был обычным (хотя, видимо, хорошим, во всяком случае скромным) человеком. Былина из Беломорья ничего и не прибавляет: *Еще жил бы Никитушка не славился,* | *Да не славился Никитушка, состарился.* Отца Добрыня не знал, потому что отец умер, оставив жену беременной. Мать и старалась посвятить всю себя заботам о сыне, и свой долг перед ним исполнила: *А и будет Добрыня семи годов,* | *Присадила ево матушка грамоте учиться,* | *А грамота Добрыне в наук пошла;* | *Присадила его матушка пером писать* (Кирша Данилов 1958: 235, № 48)[16]. Воспитание было хорошим (описание воспитания поражает тонкостью деталей, ср. *как ходит рука правая,* этого просто так не выдумаешь!), воспитанник — понятливым и способным: многое легко давалось ему. «Воспитанным, культурным, образованным он выступает во всех песнях о нем»,— писал В. Я. Пропп о Добрыне (Пропп 1965: 177). Но было в нем и что-то от природы — талант, позволивший ему обыграть в шахматы татарского хана, не знавшего поражений, отличаться в стрельбе из лука, быть сильным борцом (похоже, не столько благодаря природной силе, сколько благодаря умению-уму). Тот же исследователь отмечает «вежество» Добрыни — владение внешними формами обращения с людьми, поведением в обществе, умение держать себя за столом, вести разумную речь, быть дипломатичным (*Ты ведь, Добрынюшка, во послах бывал,* — говорится о нем в одной из былин, а в другой он называется человеком «почесливым», т. е. учтивым и приветливым). Судя по всему, это не просто было заучено, но был и природный такт, и, похоже, личная обаятельность.

Но главное в Добрыне в связи с рассматриваемой темой — его прикосновенность к сфере «художественного», поэтическая и музыкальная одаренность. Он умеет не только писать, но и петь песни, более того, складывать их — а это уже творческий дар, как и игра на гуслях. Судя по былинам о женитьбе Добрыни на Настасье Никулишне (сюжет «муж на свадьбе собственной жены»), Добрыне свойствен был артистический дар, который реализовался в его драматической форме. Уехав надолго «в чисто поле», он просит жену ждать его 12 лет, после чего она может снова выйти замуж (но не за Алешу Поповича). Налагая этот запрет, Добрыня знал, что он делает. Алеша приносит по прошествии срока ложную весть о гибели ее мужа. Запрет снят, а князь Владимир просит Настасью Никулишну выйти замуж именно за Алешу и в этом случае готов быть сватом. Она против своей воли вынуждена согласиться. Время летит быстро, и вот уже свадебный пир в разгаре. Посреди него появляется неизвестный гость в одежде калики или скомороха — некто, просящий дать ему поиграть на гуслях, и в этой игре, и в своей драматиче-

ской роли обнаруживает высокое мастерство «игреца». Никто не узнает его, и только Настасья Никулишна догадывается, что это ее муж, по кольцу, брошенному в чару, врученную им ей. Нельзя не предполагать высокого артистического искусства в Добрыне, который сумел провести всю свою партию, оставаясь неузнанным.

Это соединение в образе Добрыни реки, шире — «водности», с художественным и, прежде всего, поэтическим и музыкальным даром возвращает нас к связи этих искусств и носителя их к описанной выше ситуации «речи» и «реки», слова, особенно эстетически отмеченного, с «водным» началом в его движении, с живой водой, соединенной органически и на своей глубине с живым же словом, ибо поэтическое слово всегда живо. И это сродство открывает себя постоянно в бесчисленных примерах с древнейших времен до еще имеющих наступить — как сознательно, так и подсознательно. И все это обязано своим происхождением тому, что водная стихия и стихия поэтическая характеризуются даром, который сродни жизни в ее высшем проявлении, в ее всеохватности.

То, что сказано о связи «водного» («речного») и «поэтического» в связи с образом Добрыни в русских былинах, присутствует и во множестве примеров славянской мифопоэтической традиции и в виде конкретных примеров, и в виде реконструкций. Характерный пример — общеславянский образ Велеса [русск. *Волос* и др.; ср. также самовилу Велу, закрывающую («завязывающую») воду, в македонских народных песнях, бытующих и в наше время], сочетающего в себе связь с водой (идол его стоял в древнем Киеве на Подоле у Днепра), с плодородием (скот), с поэтической функцией (ср. Бояна, Велесова внука из «Слова о полку Игореве»)[17].

Здесь предстоит привести лишь два примера этого сродства между «речью» и «рекой» как словесными эмблемами стоящих за ними начал.

В «Ригведе» (X, 125) есть гимн богини Священной Речи Вач (*Vā́c*), принадлежащий к жанру самовосхваления, наиболее четко реализующемуся в перенасыщенности текста стихами, которые начинаются с *ahám* 'Я' (14 случаев на 8 стихов). С самого начала Вач объявляет, что она двигается (букв. 'Я двигаюсь' — *ahám carāmy*), и что она несет (букв. 'Я несу' — *ahám bibharmy*). Эти два предиката и их субъект Я (*ahám*) полнее всего отражают главную идею (скорее — сверхидею) этого гимна. Далее эта идея, точнее, само Я, развертывается, как бы обнажается, настаивая на своем главенстве и своей всеобщности: *ahám rā́ṣṭrī saṃgámanī vásūnāṃ | cikitúṣī prathamā́ yajñíyānām || tā́m mā devā́ vy àdadhuḥ purutrā́ | bhū́risthātrām bhū́ry āveśáyantīm* (RV X, 125, 3) 'Я — повелительница, собирательница сокровищ, | Сведущая, первая из достойных жертв. || Меня такую распределили боги по многим местам, | ⟨Меня⟩, имеющую много при-

станищ, дающую многому войти ⟨в жизнь⟩'. Благодаря Вач вкушают пищу все, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное. «Не отдавая себе отчета, — говорит Священная Речь, — они живут мною (*amantávo mā́ṃ tá úpa kṣiyanti*)». И далее своего рода «анаграмматический» шедевр этой Священной Речи (*Vāc*): *śrudhí śruta śraddhivám te vadāmi* «*Слушай, о прославленный, глаголю тебе достойное веры!*» (RV X, 125, 4). И чтобы сами люди поверили ее речи, она приводит весомый аргумент — «Я ведь сама глаголю (*svayám idám vadāmi*) то, ⟨что⟩ радует богов и людей» (RV X, 125, 5). И наконец, то, ради чего все это говорится богиней Речи: «Мое лоно в водах, в океане (*máma yónir apsv àntáḥ samudré*). | Оттуда расхожусь я по всем существам ⟨...⟩» (RV X, 125, 7). И в финале гимна, еще более и острее акцентируя идею своего всепроницания и присутствия во всем, что и определяет не подлежащее сомнению ее величие: «Я ведь вею, как ветер (*ahám evá vā́ta iva prá vāmy*), охватывая все миры (*bhúvanāni víśvā*): || По ту сторону неба, по ту сторону этой земли — Такая стала я величием (*mahinā́ sám babhūva*)». Величие — итог и следствие способности Священной Речи-Вач к всепроникновению и, следовательно, к присутствию всюду и всегда, подобно ветру и воде, в которой находится лоно Священной Речи [18], локус порождения всего, что только есть, включая, вероятно, и самое Речь, себя самое порождающую [19].

Уже из того, что было сказано до сих пор (в частности, и в связи с одним из былинных циклов общего «Добрынина» текста), ясно сродство «водного» (река) и «поэтического» (речь), но стоит привести еще один круг примеров этого рода, существенный, по меньшей мере, в типологическом отношении.

И совсем другой пример, из другого времени и другой традиции, но в основе своей говорящий о том же — о взаимосвязи сфер «водно-речного» и «поэтического». Говоря о двух романах Александра Эбаноидзе, но имея в виду и все его творчество, рецензент пишет:

> Два романа, составивших новую книгу Александра Эбаноидзе, разделяет не только четверть века, но и тектонический разлом, совершившийся на наших глазах. Соединяя разновременные и содержательно полярные тексты, писатель рассчитывает на некий дополнительный смысл, возникающий, что неизбежно, между любыми так или иначе соотнесенными явлениями. Этот дополнительный смысл, как мост, соединяющий два берега, — с него просматривается несколько дальше и немного по-другому все та же и вроде бы совсем привычная река.
>
> Кстати, именно родной реке посвящены во всех романах А. Эбаноидзе самые взволнованные и лирические страницы, а в первом даже целая главка. «Ее легкий, веселый характер» чувствуется и в стиле писателя. Слово писателя мягко и стремительно, как вода, проникает к вещам и явле-

> ниям мира, любовно перебирает их, как гальку на дне, любуется ими. Очевидно, что именно река дала тот первый чувственный импульс, который лег в основу эстетического отношения к миру (разрядка моя. — *В. Т.*) (Липневич 2002: 178).

Проблема взаимоотношения между *речь* и *река/речка* в этимологическом ракурсе требует еще раз вернуться к древнеиндийским фактам.

В связи с богиней Священной *Речи* и самой Священной *Речью* в «Ригведе» (*Ṛg-veda*, букв. 'Веда гимнов') встает вопрос о первой части этого названия *ṛk-* (*g* — результат озвончения *k-* перед звонким *v*) и *ṛc-*, представляющей интерес как в плане определения круга возможных родственных слов, так и с собственно этимологической точки зрения. В самой «Ригведе» (не говоря о более поздних текстах) основной вариант корня представлен в трех словах — *ŕkvá-*, *ŕkvat* и *ŕkvan*. Первое из них входит в состав figura etymologica, ср.: *bŕhaspátiḥ sā́mabhir ṛkvó arcatu* (RV X, 36, 5) «Брихаспати пусть исполнит мелодии» (в переводе Елизаренковой; букв, 'споет-прославит-восхвалит-блеснет песнями' (в качестве семантических параллелей ср. ὕμνοι φλέγοντι или παιὰν λάμπει; глагол φλέγω квалифицируется как «poétique» и редкий в классической прозе (см. Chantraine 1968—1980: 1208), глагол *arc-* 'петь', 'восхвалять', но и 'блистать', 'сиять' связан своим корнем с *ṛk-/ṛc-*). Второе слово имеет то же значение, ср.: *sá suṣṭubhā sá ŕkvatā ganéna | valáṃ ruroja phaligáṃ rávena* (RV IV, 50, 5) 'Он с прекрасно славящим, он со знающим гимны сообществом ревом проломил скалу сдерживателя вод'. Слово *ŕkvan-* встречается в «Ригведе» около двух десятков раз в значениях 'поющий', 'воспевающий', но и 'сияющий', 'блистающий', как существительное — 'певец'; 'блеск', 'луч'. Корень в варианте *ṛc*, встречающийся тоже два десятка раз, имеет значения 'песнь (хвалебная)', 'гимн', 'строфа', 'стих'; 'блеск', ср. также *ŕciśama-* 'блистающий'. Все эти слова, по общему мнению, соотносятся с глаголом *arc-* с вышеприведенным кругом значений[20].

Индоевропейский источник семантического комплекса «воспевать, восхвалять × сиять, блистать» обычно реконструируется как *$(h_1)erk^u$-. Удлиненная ступень корневого гласного объясняла бы форму *$(h_1)\bar{e}rk^u$-, а огласовка *o* — *$(h_1)ork^u$-. Соответственно в праславянском ожидались формы **rěk-* (> русск. *рѣк-* : *рѣч-*) и **rok-* (> русск. *рок* : *роч-*, ср. *урóк* 'порча', 'сглаз', *урóченье, урóчить* и — особенно важно — *рокотать* (*рокотать* : *рокот*) об огненном, огнепальном, гремящем, звучном слове того, кто называется **про-роком**, ср. с огласовкой *е* лтш. *ẹ̄rka* 'энергия', 'мужество', *ercêtiês* 'бушевать' (Трубачев 1958: 675; Фасмер 1971: III, 451). Русск. *ра́чить, рачи́ть*, очевидно, тоже относится к этой группе слов как форма с удлиненным вокализмом корня — *рóчить, у-рóчить, про-рóчить → рачи́ть*. Таким образом, в

русском языке (как отчасти и в ряде других славянских языков) представлен весь спектр вокалических вариантов и огласовок слов с консонантным остовом *р-к(ч)*, что позволяет, в частности, лучше понять семантический объем слов этого корня.

Но проблема «реального» и вполне конкретного выяснения взаимоотношения между словами *речь* и *река* (в сравнительно-историческом плане) требует остановиться на происхождении корневого гласного в этих словах, восходящих к праслав. **rěčь* и *rěka / rěčьka.*

Как известно, праслав. *ě* (ѣ) имеет два источника своего происхождения — и.-евр. *ē* и *oi*, и поэтому для установления тождества корней в рассматриваемых словах необходимо определить, восходит ли корневой гласный в них к одному и тому же (общему) источнику. Если говорить о слове *рѣчь*, то корневой гласный в нем, судя по всему (но и допуская возможность исключений, относящихся уже к относительно позднему времени), восходит к и.-евр. *ē*, соотносимому с *ĕ* (кратким) в *ре́кти*, *ре́котать*, *ре́кло* [«имя, придаваемое человеку по святцам, кроме крестного; давалось родителями, при рождении, или при молитвовании, иногда содержалось даже втайне. *Боярин Илья, по реклу Борис, Иванович Морозов*» (Даль 1907: 1672)], хотя существует и слово *рѣчить*. Для определенного хронологического среза наличие пар, подобных *рѣчь* : *ректи*, *реку* (соотв. *rěčь* : *rekti*, *rekǫ*), недвусмысленно свидетельствует *ě* (**ē*) в качестве источника в первом случае и *e* (**ĕ*) — во втором и практически полностью исключает в качестве источника корневого гласного в слове *речь* (< **rěčь*) дифтонг *oi*. К тому же и ближайшие родственные слова отмечены именно в ближайших по родству балтийских словах, и все они свидетельствуют присутствие долгого корневого гласного; ср. лит. *rẽkti* 'кричать', 'реветь', *rėkinẽti*, *rẽkauti*, *rẽkinti*, *rẽkdyti*, *rẽkdinti*, *rẽkčioti*, *rėklóti*, *rẽkaloti*, *rẽkteleti* с близким кругом значений; *rẽka*, *rėksnỹs*, *rėklỹs*, *rẽkla*, *rẽklė*, *rėk(l)us* и т. п. (при *rė̀kti*, *rẽkinti* и др.), лтш. *rēkuôt*, *rèkt*, *rēksnis*, *rekls* и т. д.[21] Поэтому с весьма большой долей вероятности следует признать, что в примерах, относящихся к речи, необходимо считаться с наличием в корневом гласном двух вариантов по долготе/краткости — праслав. **rěčь* : **rekti*. Помимо «положительного» вывода из этих фактов есть и «негативный». В перечисленных выше словах ни в славянских, ни в балтийских словах нельзя, очевидно, говорить о дифтонге *oi* (*ai*) как источнике корневого гласного, несмотря на наличие в литовском слов с корневым *i/y*, ср. *rýkauti* 'кричать', 'орать', *rikdýti*, *ryklė* 'глотка', 'зов', *rieti* 'сильно бранить'; лтш. *riêt* 'лаять' и т. д., ср. праслав. **rьci* (imperativus) и его продолжения в славянских языках.

Остается проверить источник корневого гласного в славянском обозначении реки — праслав. **reka*, его филиации в отдельных славянских языках,

его характер в родственных словах других индоевропейских языков. Все славянские языки, которые сохранили рефлексы *ě* (ѣ), отличные от совпадения с *е*, надежно свидетельствуют о наличии непосредственных продолжений праслав. *ě*. Но обращение к названиям реки (и — шире — к обозначениям текущих вод) в других индоевропейских языках производит отрезвляющее действие. Подавляющее большинство примеров фиксирует наличие в корне *ĭ* или как единственного корневого гласного, или в составе дифтонгов (*ei*, *oi*) и обнаруживает достаточно часто семантический мотив движения-течения. В качестве исходной реконструируемой формы Ю. Покорный предлагает ряд вариантов — **erei-*, **reiə-* : **rī-*; **roi̯o-s*, **rī-ti* (Pokorny 1959: I, 330—331), которые передают значение движения-течения вод, реки, потока, ручья и т. п. Приведем лишь несколько примеров: др.-инд. *rinā́ti*, *rī́yate*; *rītí-*, *ráya-* 'течение', 'поток'; алб. гегск. *ritë* 'мокрый', 'влажный'; лат. *rīvus* (< **rei-u̯o-s*), ирл. *rīan* 'море'; др.-англ. *riđ*, *riđe* 'поток', 'ручей', др.-сакс. *rīth*; ц.-слав. *из-рой*, болг. *рой*, с.-хорв. *рой*, словен. *ròj*, польск. *rój*, чеш. *roj*, *zdroj*, в.-луж. *rój*, н.-луж. *rój*, русск. *рой*, укр. *рій*, блр. *рой* и т. п. — из праслав. **rojь*, ср. **roiti*/**rějati*. В свете этих фактов — как славянских, так и иных индоевропейских языков — приходится признать, что *ě* в названиях реки в славянских языках происходит из дифтонга и исходит из праслав. **roi-ka*, что исключает генетическую связь с обозначением речи. Таким образом *rěčь* (< **rēk-i̯o-*) и *rěka* (< **roi-ka*) в пространстве, выстраиваемом сравнительно-историческим языкознанием, встретиться никак не могут. Перед нами всего лишь имитация родства, мнимое родство, подстроенное самим языком, чтобы «разыграть» сравнительно-исторический метод, сыграть с ним злую шутку. Впрочем, этот метод никогда и не приводил к заключению о родстве обозначений речи и реки.

Но в этом и состоит парадокс: то, что несомненно верно с точки зрения семантического и «контекстного» подхода и, более того, воспроизводится в указанных примерах бесчисленное количество раз, терпит крах, если взглянуть на это с точки зрения сравнительно-исторической фонетики. Встает вопрос — что же все-таки важнее. Некто, баловавшийся на досуге между прочим и «вопросами языкознания», совсем по другому поводу ответил: «Оба важнее». Этот ответ мог бы быть верным и в данном случае, если бы добавить — suum cuique. Но проигрыш в одном не отменяет выигрыша в другом и наоборот, и это вселяет оптимизм.

Post scriptum

Соотношение др.-инд. *nad-* : *nadī́* и другие аналогии этого рода столь убедительны, что возникает альтернативный вариант объяснения др.-греч.

ῥῆμα, отличный от обычно предлагаемой этимологии, согласно которой это слово является рефлексом и.-евр. **u̯erə-/*u̯rē-* и родственно хеттск. *u̯erii̯a-* 'звать', 'называть', 'упоминать' и др., лат. *verbum* (< **u̯er-dho-* : **u̯or-dho-* : **u̯r-dho-*, ср. **u̯rē-*), авест. *urvāta-*, праслав. **vьrati* 'врать', гот. *waurd* и др. (ср. Pokorny 1959: I, 1162—1163; Frisk 1954: I, 470—471; Chantraine 1968—1980: 326 и др.). Этот «иной» вариант, с одной стороны, учитывает формы типа др.-инд *sárma-* 'течение', др.-греч. ὁρμή, дорийск. ὁρμά 'натиск', 'напор', 'порыв', ὁρμάω 'приводить в движение', 'устремляться', 'возбуждать', 'спешить', а с другой — опирается на семантическую и «контекстную» связь, существующую между «водным» (*река/речка*) и «звуковым» (*речь*). Именно в этом пространстве возникает возможность проверки др.-греч. ῥῆμα (ῥῆμα : εἴρω II 'говорить') 'сказанное'; 'слово', 'речь'; 'изречение'; 'предложение'; 'глагол', но и 'вещь', 'событие' (ср. польск. *rzecz* 'вещь', 'дело' (: 'речь') в контексте указанных взаимосвязей. И здесь в поле зрения попадает др.-греч. ῥέω 'течь', 'литься', 'струиться'; 'растекаться', 'разливаться'; 'расплываться', 'исчезать'; 'устремляться', 'набрасываться'; 'лить', 'струить', как и другие слова этого корня, ср.: ῥευμάτιον 'поток', 'ручей', ῥεῦμα 'поток', 'струя'; 'течение' (plur. ῥεύματα), ῥευτός 'текучий' и др. Глагол ῥέω и связанные с ним слова, очевидно, продолжают и.-евр. **ser-* : **srē-* : **sər-*, обозначающие течение, реку, поток и т. п. В случае ῥῆμα более точно его источник можно видеть в и.-евр. **ser-m-* : **srē-m-* (соотношение краткости и долготы корневого гласного напоминает то, что характеризует соотношение типа **rěčь* : **rekti* (**rekǫ*) или в **ser-mn̥/-men-* : **srē-mn̥/men-*, учитывая точку зрения Бенвениста, изложенную им в главе VI его «Origines de la formation des noms en Indo-Européen» (Benveniste 1935, ср. также Chantraine 1933). Реально этот суффикс присутствует в др.-греч. (видимо, из фрак.) Στρυμών — названии реки на границе Фракии и Македонии (Στρυμών : Στρυμόνιος 'стримонский', 'обитатель берегов Стримона'), в праслав. **stru-men-* 'рукав реки', 'поток', 'ручей' (русск. *стрýмень* и др.), где *-t-* вторично, как и в лтш. *stràume* 'течение', лит. диал. *straumuo*. В этом контексте возможно рассматривать др.-греч. ῥῆμα как рефлекс и.-евр. **srē-mn̥-/men-* (: **ser-mn̥/-men-*), подтверждающий и в этом случае взаимосвязь «речевого» и «речного». Нельзя исключать, что в этот ряд входит и др.-греч. Ἑρμῆς 'Гермес', посланец и вестник богов, покровитель красноречия, изобретатель лиры и сиринги, алфавита и цифр, мер и весов, астрономии и музыки, насылатель снов, ψυχοπομπός и νεκροπομπός (любопытно, что др.-греч. ἕρμα 'подпора', 'опора', 'устой', 'столп', 'основание' может означать и подводную скалу, нечто близкое к царству теней, куда он уводит души усопших).

Развитие рассматриваемой здесь темы см. в статье «Сарасвати — река, речь, красноречие» (т. 3 наст. изд.).

Примечания

[1] Ближайшая параллель — в творчестве древнеирландских филидов, ср. так называемый «разъединенный язык» (berla etarscartha), входящий в одну из характерных операций рассечения и растягивания слов, практиковавшуюся старыми ирландскими составителями глосс при опытах этимологизации слов; в частности, один из наиболее важных «технических» приемов деформации был связан с аферезой начального или апокопой конечного согласного и назывался через terminus technicus поэтического творчества *dichned*, букв. 'обезглавливание', ср. др.-ирл. *cenn* 'голова'. В трактате «Auraicept na n-Éces» («Руководство ученых») *dichned* рассматривается как один из 12 способов защиты поэзии от ошибок, неправильных форм (*anocht*) (см.: Watkins 1970; Елизаренкова, Топоров 1979; Toporov 1981 и др.), ср. также технику «телескопажа», широко применяемую в тайных генеалогических списках в Индии, особенно в Раджастане и Гуджарате (см.: Dave 1951; Shah, Schraff 1958; Chambard 1963; Mayer 1966: 194 ff. и др.). Характерно, что составление подобных текстов — прерогатива поэта, поскольку именно в таких текстах коллективная память находит себе адекватную индивидуальную «поэтическую технологию». А поэт причастен и к тому и к другому.

[2] Иная разновидность этого же типа с использованием того же самого трехбуквенного слова представлена и в сфере шутливых скабрезных речений типа известного *Шел х. по х.евой дорожке, повстречался х.ю х.., х.. взял х.я за х.. и забросил х.я на х...*

[3] Ср. опыт имитации речи юродивого в стихотворении А. Тарковского «Юродивый в 1918 году».

[4] Действительно, в текстах древнерусских памятников обнаруживаются, с одной стороны, *речение* 'то, что сказано; слова, речь'; 'рассказ, сообщение; проповедь, поучение'; 'способ выражения, язык'; 'слово'; 'произнесение'; 'рок, судьба', а также *реченный* и *реченый* (см. Словарь русского языка XI—XVII вв. 1997: 150—151), а с другой — *рѣчь* 'язык', 'речь'; 'то, что сказано', 'чьи-либо слова'; 'беседа', 'поучение'; 'трактат', 'рассказ', 'повествование'; 'разговор'; 'слово'; 'глагол'; 'звук речи', 'буква' и т. д., *рѣчити* 'говорить', *рѣчивый, рѣчивитый, рѣчистый, рѣчникъ* 'человек, одаренный красноречием'; 'логист', *рѣчеточецъ, рѣчниковый* и т. п. (там же: 151—154).

[5] Я. С. Друскин уже в последние годы жизни писал: «Л. С. Липавский был философ, особенно его интересовала философская антропология. Лет пять или шесть он занимался лингвистикой. Лингвистики он почти не знал, но создал новую лингвистическую систему, которую назвал "Теория слов"» (см. Друскин 1998: 1, 59). Тем не менее Друскин надеялся, что трактату Липавского путь в лингвистику не закрыт. Ср. также интересную работу Т. В. Цивьян, занимавшуюся разными сторонами творческого наследия Липавского (Цивьян 2001). Ср. ее же статью Цивьян 2004.

[6] *Нестись* в контексте воды обозначает обычно быстрое, стремительное движение вперед, шумное и необратимое, безвозвратное: *Зафна, о Зафна!.. Смотри... там, в водах, | Быстро несется цветок розмаринный; | Воды умчались —*

цветочка уж нет! | Время б ы с т р е е, чем т о к сей пустынный, | С р е в о м который сквозь дебри т е ч е т! || Время погубит и прелесть и младость!.. ⟨...⟩ | Зафна, о Зафна! — там голубь невинный | С страстной подругой завидуют нам... | Вздохи любови — и с т о ч н и к пустынный | С р е в о м и с ш у м о м у м ч и т по полям! (*Батюшков.* Источник, первая половина 1810 г.; перевод из Парни — «Le Torrent»).

Река «н е с е т с я», но и «н е с е т» на себе в своем движении многое — лодки, ладьи, плоты, лес, льдины, но и нечто преодолевающее вещность, материальность. Знаменитый французский географ Э. Реклю (E. Reclus, 1830—1903) писал, что «реки несут в волнах своих историю и жизнь народов». Разумеется, нужно различать «конкретные» реки, hic et nunc несущие на своих волнах нечто «вещное», и ту реку, о которой в преддверии смерти писал Державин: *Река времен в своем стремленьи | У н о с и т все дела людей | И топит в пропасти забвенья | Народы, царства и царей. | А если что и остается | Чрез звуки лиры и трубы, | То вечности жерлом пожрется И общей не уйдет судьбы* («Река времен»).

[7] Ср. такие названия в бассейнах Оки и Днепра прежде всего (но и в верхней части Волги, Западной Двины, Дона), как-то: *Бурча, Бурчак, Бурчек, Бурчик, Бурчага, Бурчашка* (к *бурчать*); *Бурковка* (к *буркать*), *Бурминка* (к *бурмить*); *Бурминской, Бурмянка*; *Бурной*; *Бухтаринка* (к *бухтарить, бухтерить, бухтеть*), *Бученской, Бучил, Бучилка, Бучилиха* (к *бу́чить / бучи́ть*); *Бушенка* (к *бушить*); — *Греманковской, Гремеков, Гременовский, Гремин, Гремлинка, Гремлянка, Гремляга, Гремной, Гремняк, Гремонов, Гремучей, Гремушка, Гремшина* (?), *Гремяка, Гремянка, Гремяча, Гремячая, Гремячев, Гремячева, Гремячевка, Гремячевской, Гремячего Колодязя, Гремячей, Гремяченской, Гремяческой, Гремячий, Гремячий Ключ, Гремячка, Гремячь* (к *греметь*), *Громка, Громовка, Громовой, Громовской, Громодовка, Громок, Громуха, Громушка* (к *громить*, ср. *громнуть, громотить*); *Грохот, Грохотовка* (к *грохотать*); — *Звеной, Звеняка, Звенячей, Звеночка, Звенячка* (к *звенеть*), *Звонец, Звонка, Звончанка, Звонковской* (к *звонить*); — *Крикуха, Криковка, Кричалка* (к *кричать, крик*); — *Рев, Рева, Ревеин, Ревенка, Ревень* (?), *Ревинской, Ревица, Ревка, Ревун, Ревунской, Ревуха, Ревучий, Ревяжа, Ревяка, Ревяки, Ревякинской* (к *реветь*); *Реут, Реутовка, Реуцкой* (*из Рев-ут-*); — *Шум, Шума, Шумейко, Шумки, Шумовка, Шумок, Шумской, Шумящий Ров* (к *шуметь, шум*) и т. п. Следует помнить и о том, что ряд названий повторяется неоднократно. Когда же реки не характеризуются активным звукопроизводством, это обстоятельство подчеркивается особо, ср. в бассейнах тех же рек такие обозначения, как *Тишина, Тишь, Тишенка, Тишевка, Тишевской, Тишевское, Тишовка, Тишичи, Тишимля, Тишемля, Тихановка* (*Тихановка* : *Тиханов*), *Тихоновской, Тихонской, Тихомля, Тихое, а также Покой, Покойня* и др.

[8] Здесь и далее разрядка в примерах моя. — *В. Т.*

[9] Ср., с одной стороны, семью слов, обозначающих звукопроизводство, как-то *nadá-* 'рев', 'ржание', но и 'река', *nadathu-* 'рев', 'звучание', *nadaniman* 'издающий звуки', *nadanu-* 'рев', 'гул', 'вон', *nadanumant-* 'ревущий', 'бушующий' и т. п. (ср. nomen proprium сына реки Ганги, эпитет Бхишмы *Nadī́-ja-*, букв, 'рожденный или живущий у реки'), а с другой стороны, обозначения тростника *nadá-*, но и *naḍá-* (*naḷa-*), а также *naḍaka-* 'трубчатая кость', предполагающие источник *narda-*, ср. др.-инд. *nard-* 'реветь', 'рычать', 'кричать', *nardana-* 'рев', 'рык', 'крик'. К этимологии этих слов ср. Mayrhofer 1953—1980: II, 8, 9, 22. О рефлексах и.-евр. *ned-* 'звучать',

'шуметь' и т. п. см. Pokorny 1959: I, 759: авест. *nad-* 'ругать', 'хулить', др.-греч. (иллир.) Νέδα, река в Аркадии, Νέδων (в Мессении), фрак. Νέστος и иллир. Νέστος (в Далмации), из **ned-to-*. К обозначению тростника ср. лит. *nendrė* (и *lendrė*), лтш. *našļi* (< **nadslis*?), из и.-евр. *nedo-* (Pokorny 1959: I, 759).

[10] Еще один пример связи «водного» (жидкость) с «поэтическим» подтверждается поэзией махакавья, о чем недавно вышла книга М. А. Русанова «Поэзия средневековой махакавьи» (М., 2002, особенно с. 94—96). В данном случае речь идет о слове *rása*, совмещающем в себе не только значение жидкости (вода, сок, нектар, молоко), но и вкуса и наслаждения им. Махакавья, созданная Шрихаршей, «сладостна от обилия расы» (*kṛšetararasasvāda*. 15. 93). Но и — особенно важно, — раса, сам «великий океан расы» связаны с речью (ср.: «речь, увлажненная потоком расы»; ср.: *vāṇī manmathatīrtham ujjvalarasasrotasvatī kapī te.* /21. 141/ «твоя речь — тиртха Манматхи, некая река из сияющей расы» (ср. также работы Ю. М. Алихановой и соответствующие ее переводы).

[11] Трактовка этих названий имеет довольно длительную традицию. Константин VII Порфирогенет в своем труде «De administrando imperio» (949 г.) пишет о том, что русские из разных мест (названия их указываются) «спускаются вниз по Днепру (διὰ... Δανάπρεως) и собираются у крепости Киоава, называемой, кроме того, Самбатас» (ἐπὶ τὸ κάστρον τὸ Κιοάβα τὸ ἐπονομαζόμενον Σαμβατάς),— название, не отделимое от названия легендарной реки Самбатион, которое более полутора веков было предметом активного изучения и сопровождающей его полемики. Итоги этого изучения и некоторые новые соображения см. в кн. (Архипов 1995: гл. III. Об одном древнем названии Киева). Весьма вероятно, что былинная *Сафат-(Салфа) река* является отражением названия Самбатиона и так или иначе связана с вершиной недельного цикла — субботой.

[12] Ср. пукание как сниженный вариант действий Громовержца в «основном» мифе — греметь, поражать противника, раскалывать, расщеплять его и т. п. Сам этот глагол **pǫkati*, **pǫknǫti* скорее всего звукоподражательного происхождения; ср. роль этого действия в раблезианско-фарсовой традиции, обыгрывающей «высокие» варианты «небесных» акусм (ср. условно **Perunъ* & **perděti*).

[13] Допустимо думать о первоначальной форме **Йз-рой* : **из-роити*.

[14] А по сути дела, она одна — «водно-огненная», что, несомненно, отсылает к другому воплощению этой идеи в образе *Маринки* / *Марины Игнатьевны*, имя которой связано, скорее всего, с «водным» (ср. *Морена* ⊃ *море*), а отчество — с огнем (ср. лат. *ignis* 'огонь'), тогда как Добрыня соотносится только с водой-рекой, см. ниже; «водно-огненная» Марина Игнатьевна, персонифицированная «огненная струя», или, иначе говоря, женская инкарнация Змéя-Змеи, не сожгла не застрахованного от огня Добрыню.

[15] Есть определенные основания считать, что приведенный выше фрагмент «Добрынина» текста, представленного большим количеством былинных примеров, уходит своими корнями в глубокую древность, в «животный» эпос, в котором в подобной ситуации вместо Добрыни выступал бобр, который, однако, не избежал смерти, переплывая реку (ср. другую работу автора о мифопоэтическом образе бобра и о плаче о бобре, попавшем в беду: Топоров 1998). При этом взгляде Добрыня оказывается очеловеченным образом бобра, ср. в старой белорусской антропонимии *Дабрыня*,

Дабрынéц и др. Но дело не только в ходе развертывания сюжета, но и в сходстве в именах действующих лиц: с одной стороны, *Добрыня* (< **Dabr-ūn-ja*) в рифме с *Бобрыня* (< **Babr-ūn-ja*), с другой — удивительная вариативность обозначения бобра в балтийских языках (ср. лит. *bẽbras*, *bãbras*, *bebrùs*, *babrùs*, *dẽbras*, *debrùs*, *dãbras*, *vẽbras*, лтш. *bębrs*, прусск. *bebrus* и значительное количество речных (водных) и местных наименований с суффиксом *-un-* и под. (ср. основообразующее *ū#* в соединении с суффиксальным *-n-*) — лит. *Babrūnė*, *Bebrū́nų ẽžeras*, *Bebrū́nai*; *Bãbrungas*, *Dãbr-upis*; лтш. *Bebrupe*, *Bebrupītis*, может быть, прусск. *Dobrin*, река и деревня, *Dabrin* (1411 1419) и т. п.; в бассейне Оки *Добрынь*, *Добрынка* (неоднократно), *Добрынин*, *Добрынской*, *Добрынинской*; *Добрынь*, *Добрин*, *Добринь*, *Добринка*, *Добрен(ь)ка* в бассейне Днепра и др. В этом контексте, набросанном по необходимости вкратце, становится ясным два обстоятельства — возможность реконструкции балто-слав. **Dabr-ūn-* и установление связи с названием бобра в балто-славянском ареале. А это в свою очередь объясняет ту особенно тесную связь Добрыни с водой, рекой, Змеем, которая заметно выделяет его среди других «киевских» богатырей.

[16] Об этом говорится и в другой былине: *Научился тут Добрыня в хитру грамоту, | Он востро ище читать, не запинается, | Научилса он писать пером орлинскиим, | Его варово-ле-де ходит рука правая* (Ончуков 1904: 98, № 21).

[17] См. (Иванов, Топоров 1974: 31—75; Топоров 1983; Байбурин 1979), а также ряд проницательных статей с «водной» тематикой Д. А. Мачинского, содержащих интересные соображения в пользу дополнительной связи Велеса с морем (см., в частности· Мачинский 1981). Любопытно, что и вне мифологического пространства символом поэзии, источником ее силы может выступать река — случай Ю. Словацкого в его поэме «Беневский», где (песнь пятая) эту роль играет река Иква (*Ikwa*), протекающая на родине поэта.

[18] Из литературы, касающейся гимна Вач, ср. Brown 1968; Топоров 1965; Елизаренкова, Топоров 1979: 63—67; Елизаренкова 1999: 523—524 (примеч. к X, 125).

[19] Мотив самопорождения известен в древнеиндийских мифологических текстах, особенно в брахманах и упанишадах; к свойствам всепроницания и порождения всего ср. миф о Праджапати (*Prajāpati*), господине потомства, т. е. всего порожденного, а также понятие пракрити (*prakṛti-*) в традиции древнеиндийского умозрения, где пракрити понимается как первоначальная порождающая субстанция, первопричина всего, что есть в объектном мире.

[20] К этимологии всего этого круга слов см. Mayrhofer 1953: I, 247, 249—250; 114—115. Помимо «внутренней» связи с *arká-* 'луч', 'свет', 'блеск', 'песнь', 'волшебная песнь' (магическая) указываются и «внешние» соответствия как в языках относительно близких регионов (ср. хот.-сакск. *ãljs-* 'петь', тох. A *yärk-*, B *yarke* 'почитание'), так и в языках более отдаленных (к западу) регионов (ср. арм. *erg* 'песнь', может быть, хеттск. *arkuu̯a-* 'объяснять', 'извинять', 'отвечать'). Не отвергая этих сопоставлений, стоит обратить внимание и на другие примеры с тем же консонантным остовом *r-k*, который наличествует и в др.-инд. *ṛk-*, *ṛc-*, и в иноязычных параллелях, и в рефлексах праслав. **rěčь*, тем более что это слово означало высокое, торжественное речение, слово, беседу соответствующего, нередко иератического стиля. К тому же, помимо праслав. **rěčь*, существовал и связанный с этим словом глагол с кратким корневым гласным **rekti*, **rekǫ* и т. п., ср. ст.-слав. рєщи, рєкѫ

'говорить', 'сказать'. Наличие в одном корне двух разных по долготе гласных существенно для реконструкции более древнего (до монофтонгизации дифтонгов) облика этих праславянских слов и тем более их индоевропейских источников.

[21] Из других соответствий праслав. *rěčь и его продолжениям ср. тох. В *reki* 'речь', 'слово', А *rake*, лат. *racco* 'кричать, как тигр', кимр. *rhegen* (< *rakinā), ср.-в.-нем. *ruohen* 'кричать', 'реветь', 'выть' и т. п. (см. Pokorny 1959: I, 860).

Литература

Архипов 1955 — *Архипов А. А.* По ту сторону Самбатиона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X—XVI веках. Oakland: Berkeley Slavic Specialities, 1995.

Байбурин 1979 — *Байбурин А. К.* О шаманско-поэтической функции Велеса-Волоса // Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. М.: Наука, 1979. С. 80—82.

Гильфердинг 1896 — *Гильфердинг А. Ф.* Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: 4-е изд. Т. 1—3. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1949—1951; 2-е изд. Т. 1—3. СПб., 1896.

Даль 1907 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: 3-е, испр. и значительно доп. изд. / Под ред. А. И. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 3. СПб.—М.: Издание Т-ва М. О. Вольф, 1907.

Друскин 1998 — *Друскин Я. С.* Чинари // «...Сборище друзей, оставленных судьбою»: «Чинари» в текстах, документах и исследованиях: В 2 т. / Отв. ред. В. Н. Сажин. Т. 1. М.: Ладомир, 1998.

Елизаренкова 1999 — *Елизаренкова Т. Я.* (перевод). Ригведа. Мандалы IX—X. М.: Наука, 1999.

Елизаренкова, Топоров 1979 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура Древней и средневековой Индии: Сб. статей. М.: Наука, 1979. С. 36—88.

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.

Кирша Данилов 1958 — *Кирша Данилов.* Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1958.

Липавский 1998 — *Липавский Л.* Теория слов // «...Сборище друзей, оставленных судьбою»: «Чинари» в текстах, документах и исследованиях: В 2 т. / Отв. ред. В. Н. Сажин. Т. 1. М.: Ладомир, 1998.

Липневич 2002 — *Липневич В.* Энкиду не возвращается // Новый мир. 2002. № 11. С. 178—183.

Мачинский 1981 — *Мачинский Д. А.* «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / Отв. ред. К. В. Чистов, Т. А. Бернштам. Л.: Наука, 1981. С. 110—171.

Ончуков 1904 — *Ончуков Н. Е.* Печорские былины. СПб.: Типо-литография Н. Соколова и В. Пастор; Фонтанка 58, 1904.
Пропп 1955 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1955.
Словарь русских народных говоров 1977 — Словарь русских народных говоров. Вып. 12 / Ред. Ф. П. Сороколетов. Л.: Наука, 1977.
Словарь русского языка XI—XVII вв. 1977 — Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 22 / Гл. ред. Г. А. Богатова. М.: Наука, 1977.
Топоров 1965 — *Топоров В. Н.* Об одном примере звукового символизма (Ригведа X, 125) // Poetics II / Ed. by R. Jakobson. The Hague—Paris: Mouton; Warszawa: Polish Scientific Publications, 1965. P. 75—77.
Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* Еще раз о Велесе-Волосе в контексте «основного» мифа // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. / Ред. коллегия К. К. Богатырев и др. М.: Наука, 1983. С. 50—56.
Топоров 1998 — *Топоров В. Н.* Мифопоэтический образ бобра в балтийско-славянской перспективе: генетическое, ареальное и топологическое // Балто-славянские исследования 1997. М.: Индрик, 1998. С. 400—539.
Фасмер 1971 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. 3. М.: Прогресс, 1971.
Цивьян 2001 — *Цивьян Т. В.* Происхождение и устройство языка по Леониду Липавскому (Л. Липавский. «Теория слов») // Цивьян Т. В. Семиотические путешествия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2001. С. 232—243.
Цивьян 2004 — *Цивьян Т. В.* Предварительные заметки о *хлебниковской лингвистике* (в контексте ключевых слов *рок*, *река*, *слово*, *судьба*) // Теоретические проблемы языкознания. СПб.: СПбГУ, 2004.
Benveniste 1935 — *Benveniste É.* Origines de la formation des noms en Indo-Européen. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1935.
Brown 1968 — *Brown W. N.* The Creative Role of Goddess Vāc in the Rig-Veda // Pratidānam: Festschrift F. B. J. Kuiper / Ed. by J. C. Heesterman, G. H. Schokker, V. I. Subramaniam. The Hague—Paris: Mouton, 1968. P. 393—397.
Chantraine 1933 — *Chantraine P.* La formation des noms en grec ancien. Paris: Champion, 1933.
Chantraine 1968—1980 — *Chantraine P.* Dictionaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. T. I—IV. Paris: Éditions Klincksieck, 1968—1980.
Chambard 1963 — *Chambard J.-L.* La Pothi du Jagā ou le registre secret d'un généalogiste du village en Inde Centrale // L'Homme. 1963. T. III, № 1. P. 5—85.
Dave 1951 — *Dave T. N.* The Institution Bards of Western India // Eastern Anthropology. 1951. Vol. IV, № 3—4. P. 166—171.
Frisk 1954—1972 — *Frisk Hj.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd I—III. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1954—1972.
Mayer 1966 — *Mayer A. C.* Caste and Kinship in Central India: A Village and Its Region. Berkeley—Los Angeles: University of California Press, 1966.
Mayrhofer 1953—1980 — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. Bd. I—IV. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1953—1980.

Mayrhofer 1986—2001 — *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd I—III. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1986—2001.

Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd I. Bern: A. Francke AG Verlag, 1959.

Shah, Schraff 1958 — *Shah A. M., Schraff R. C.* The Vahivanhu Bārtoṭs of Gujarat: a Caste of Genealogists and Mythographes // Journal of American Folklor. 1958. Vol. 71. P. 246—276.

Toporov 1981 — *Toporov V. N.* Die Ursprünge der Indoeuropäischen Poetik // Poetika: Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft. 1981. Bd 13, Hf. 3—4. S. 189—251.

Trubačev 1958 — *Trubačev O. N.* Slawische Etymologien // Zeitschrift für Slawistik. 1958. Bd 3. S. 668—681.

Watkins 1970 — *Watkins C.* Language of Gods and Language of Men. Remarks on Some Indo-European Meta-linguistic Traditions // Myth and Law among the Indo-Europeans / Ed. J. Puhvel. Berkeley: University of California Press, 1970. P. 1—17.

2004

ЗАМЕТКИ ПО ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ У ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

(К 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского)

I. К постановке вопроса о реконструкции индоевропейского похоронного обряда

В данном случае речь идет только о том аспекте реконструкции, который исходит, во-первых, из ранних текстовых свидетельств об обряде похорон в той или иной индоевропейской традиции и, во-вторых, из языковых данных[1]. Лишь на следующем этапе могла бы быть поставлена задача соотнесения полученных результатов с данными о похоронных обрядах, обнаруживаемыми в тех археологических культурах, которые более или менее правдоподобно связываются с ранними индоевропейскими. Но и избираемый здесь аспект сопряжен со значительными трудностями и может быть обозначен лишь в общих чертах. На первых порах наиболее важные задачи — оценка источников реконструкции и определение основных звеньев ритуала, подлежащих реконструкции. Анализ источников приводит к заключению о сочетании в похоронных обрядах каждой традиции глубоких архаизмов, несомненно унаследованных от предыдущих стадий эволюции этих обрядов, и далеко зашедших инноваций, создающих определенный фонд мутаций, который — в определенный момент — делает довольно легким и быстрым переход от одного типа обряда к другому, по сути дела ему противоположному. В этой связи целесообразно различать в похоронном обряде «технологическую» и «идеологическую» стороны. В эволюционном плане «технологическое» или механически переносится из одного типа обряда в другой (что обеспечивает преемственность архаических элементов), или

же изменяется, в частности, и совершенствуется, при изменении условий (например, климатически-почвенных и т. п.) или при появлении новых технических возможностей (что определяет направление и характер инноваций). «Идеологическое» в похоронном обряде оказывается более устойчивым и принципиально единым в каждый данный момент, поскольку оно определяется более общей концепцией жизни и смерти, но при смене этой концепции оно быстро и решительно меняет свою ориентацию, не требуя того же от «технологической» стороны до тех пор, пока не обнаруживаются явные противоречия. Именно в силу подобной толерантности оказывается, что «технологическое» демонстрирует подобие в разных индоевропейских традициях на протяжении четырех тысячелетий (от хеттских похоронных ритуалов до аналогичных им балтийских). Более того, «технологическое» в значительной степени нейтрально и по отношению к типу обряда: во всяком случае, как правило, «предметная» сфера обряда похорон не отличается заметно от таковой в любом жертвоприносительном обряде (что показательно само по себе для уяснения «внутренней» классификации похоронного обряда в общем ритуальном пространстве данной традиции), ср., например, поражающее сходство в наборе ритуальных предметов между хеттскими похоронными обрядами и обрядами жертвоприношения, описываемыми в Игувинских таблицах.

Основные звенья похоронного обряда в разных индоевропейских традициях также оказываются общими, и различия фиксируются главным образом там, где полнота описания ритуала неодинакова. Состав этих основных звеньев определяется в основном схемами четырех видов — пространственно-временны́х условий, самого похоронного обряда (его этапы, части), «предметного» мира и «персонажной» структуры (участники обряда, с выделением его главного субъекта и объекта). О пространственно-временны́х условиях говорилось в другом месте (отмеченность времени и места, ориентированность места по отношению к странам света, некиим важным природным объектам, в частности, к воде, святилищу богов, поселению людей и т. п.); здесь важно лишь отметить, что правильное соблюдение этих условий (ср. особые ритуальные измерения) гарантирует включение данного конкретного исполнения ритуала в общую космологическую схему (благодаря чему, между прочим, данный случай оказывается воспроизведением сакрального обряда первопохорон) и, следовательно, достижение цели, преследуемой ритуалом.

Этапы, через которые проходит похоронная церемония, в известной степени определяются типом обряда. В связи с возможностями индоевропейской реконструкции наиболее оправданным (учитывая источники) следует считать ориентацию на обряд трупосожжения, поскольку он известен как основной в индо-иранской, хеттской, греческой, италийской, балтийской

и ряде других традиций и достаточно четко фиксируется во времени. Наконец, именно этот обряд наиболее полно и детально описан и с практической точки зрения. На первом месте здесь, бесспорно, стоят древнеиндийские описания, отличающиеся совершенно исключительной, можно сказать гипертрофированной, подробностью (более сотни операций) и высокой степенью институализированности соответствующих частей обряда. Вместе с тем это множество операций четко организовано в четыре основных блока, каждый из которых соотнесен с определенной крупномасштабной идеей. Эта четырехчленная структура похоронного обряда, по сути дела (хотя и с разной степенью полноты), подтверждается и другими традициями, будучи близка к универсалиям: 1) сожжение тела покойного (как правило, обозначение этого этапа становится названием похоронного ритуала; ср. условно — «сожжение» при «погребение» [в земле], «утопление» [в воде], «подвешивание» или «положение» [на открытом месте] и т. п.); 2) собирание костей; 3) «искупительная» часть, состоящая в ликвидации для живых последствий похорон (ср. др.-инд. *śāntikarman*), в своего рода успокоении; 4) увековечение памяти покойного (в широком смысле слова)[2]. Но для определенной эпохи восстанавливаются не только эти крупные блоки, но и более частные действия (некоторые из них могут неоднократно повторяться в разных блоках), ср. очищение места совершения ритуала, воздвижение костра, обмывание, одевание, украшение покойного, «обрезание» пут, «подсобные» жертвоприношения, тушение костра, установление сосудов для пепла и костей, окропление, или мытье костей, выкапывание места для урны и для сосуда с костями, помещение их в приготовленное место, зажигание нового («чистого») огня, обведение вокруг него скота, опахивание места сожжения, принесение даров, воздвижение ритуального («памятного») сооружения[3], разбрасывание зерен и семян и т. п.

«Предметный» мир похоронного ритуала хорошо засвидетельствован многими традициями, но особого внимания заслуживают подробнейшие данные хеттской похоронной обрядности[4]. Их роль определяется не только их богатством, но и тем, что они зафиксированы в древнейших индоевропейских текстах; при этом весьма показательно, что эти данные, входя в значительной мере в состав общего ближневосточного комплекса ритуальных предметов, вместе с тем практически совпадают (за исключением мелких и частных различий) с данными других индоевропейских традиций, в том числе — сильно удаленных во времени и пространстве (и, следовательно, в самом типе культуры), ср. балтийскую и некоторые другие традиции. Из наиболее существенных и чаще всего воспроизводимых ритуальных предметов ср.: алтарь, стол, стул (трон), скамеечка, кровать (ложе); покрывало, скатерть, платок; сосуды разного типа (кувшин, кубок, кружка, горшок, таз, сковорода...), корзи-

на, сито; лопатка, ложка, щипцы, нож; весы, плуг; ритуальное сооружение (палатка, возвышение, шест, образ древа жизни...); хлеб, тесто, зерно, семена, фрукты; вино, пиво, мед, молоко, масло, творог, сыр, жир, мясо; корова, бык, лошадь[5], козел, овца, свинья (поросенок), птицы; голова (коровы или лошади), печень, сердце, кровь, рог; кости, зола, пепел; золото, серебро, камень, дерево, шерсть; огонь, вода и т. п.

Сам набор «предметных» элементов в значительной мере определяет их связь в ритуальном тексте — как в том, что касается порядка следования (отчасти — и иерархии), так и в том, что относится к определению функции этих предметов вне текста, в самом ритуале. Во всяком случае сам этот «предметный» мир естественно разбивается на относительно компактные и единые «подмножества» с четкой семантикой и символикой. При этом для каждого предмета оказывается важным его вхождение в данный класс (в его пределах основное отношение — соположение, конъюнкция), а для всего класса в целом — его положение по отношению к другому классу (например, включение одного в другой и т. п.). Естественно, что эти предметы специфицируются в зависимости и от точки ритуала, в которой они появляются, и от «персонажа», с которым они связаны, и от идеи, на которую они намекают.

«Предметный» мир похоронного ритуала настолько тесен, что в ряде случаев позволяет говорить об импликациях высокой степени вероятности, на основании которых вскрываются многие фрагменты ритуального сюжета и отдельные смыслы этих фрагментов. Еще более важные сведения, разумеется, могут быть извлечены из «персонажной» схемы ритуала, поскольку именно в ней выступают главные участники всего сценария похоронного обряда — жрец (или жрецы, разные их специализированные виды.) и покойный, т. е. субъект и объект ритуала, связанные между собой (если не в самом ритуале, то в мотивирующем его мифологическом тексте о прецеденте) отношением амбивалентности, основанным на их равном отношении к смерти; не случайно, что и жрец и покойный нередко одинаково соотнесены с божеством смерти, см. подробнее об этом в другом месте, а отчасти и ниже, где речь пойдет о сугубо языковом аспекте реконструкции похоронного обряда.

Языковая сторона этой проблемы связана с очень значительными сложностями и во многих отношениях остается неясной. Бросается в глаза, что при исключительном обилии сходных материальных элементов в похоронном обряде разных индоевропейских традиций очень многое общее представлено в разном языковом воплощении (кстати, это «разное» часто относится к ключевым понятиям соответствующего ритуала; ср. хотя бы разнобой слов, используемых для термина трупосожжения: индо-ир. *dah-*, хет. *u̯arnu-*, др.-греч. χαίω, [ср. πυρχαιή 'погребальный костер'], φλέγω, лат. *cremo*,

combūro и т. п.). В этих условиях создается ситуация, способствующая переключению внимания с генетического на типологический аспект проблемы. В данном случае подобная ситуация, конечно, сигнализирует относительно пóзднее оформление языковых способов выражения основных технических терминов похоронного обряда (при том что соответствующие лексемы в принципе являются общеиндоевропейскими). Тем не менее нет веских оснований для того, чтобы ограничиться простой констатацией факта различия в языковой форме. Во-первых, сами эти различия объяснимы многочисленными перекодировками, связанными как с табуистически-эвфемистическими тенденциями, так и с введением конкретных новых технологий (например, трупосожжение как [условно] жарение, варение, превращение в пепел и т. п.). Во-вторых, подобные различия не отменяют в принципе возможности существования некоего общего ядра, которое послужило основой для разных его модификаций, в значительной степени перекрывших исходную общую схему[6]. Можно предположить, что эта исходная схема более четко («идеологично») отражала ранние представления о смерти и о тех взаимоотношениях, которые существовали между хоронящим и хоронимым, между смертью и жизнью, между утратой и ее компенсацией.

Уже сейчас могли бы быть приведены отдельные частные примеры языковых следов этого общего исходного состояния. Но в данном случае целесообразно ограничиться только одним примером, преимущество которого в том, что он обладает предельно общим характером и представляет целый комплекс идей, связывающих воедино самые разные элементы, участвующие в акте смерти и соответственно в обряде похорон и в мифологических метатекстах. Речь идет об исключительной роли и.-евр. **u̯el-* / **u̯ol-* в формировании терминов этой семантической сферы. В деталях на это уже обращалось внимание, но синтетическая картина, в которую могут быть включены и до сих пор не привлекавшиеся факты, не создана. Основная черта этой картины — пронизанность всех ее элементов двуединым смыслом смерти-возрождения.

Ср. лишь основные узлы с необходимым минимумом иллюстраций. Смерть — покойник — души усопших — день поминовения: тох. А *wäl-* 'умирать', *walu* 'мертвый', *wlalune* 'смерть', лув. *ulant-* 'мертвый', др.-исл. *valr*, лтш. *vēļi*, *velanieši* 'души умерших', *Veļu laiks*, лит. *vėlinės* 'день поминовения' и т. п. Царство смерти, представляемое как загробный луг, на котором пасется скот — души умерших, или особое жилище: др.-греч. Ἠλύσιον, Ἠλύσιος λειμών, др.-исл. *vǫllr* 'луг', хет. *u̯ellu-* (как раз в текстах похоронных ритуалов, ср. Ú.SAL XXX 24a I 23, 24; II 1, 3, 4 и др. в очень показательных контекстах; ср. U.SAL-*u̯a*), рус. диал. *вóля́* 'пастбище, хорошие луга' (ср. образ луга, на котором пасутся кони и который оборачивается кро-

вавым местом, в сказках — *Афанасьев.* № 135, 136 и др.; ср. круг поэтических ассоциаций: *Кладбище называлось: «Воля» | Да! Песнь о воле слышим мы, | Когда могильщик бьет лопатой...*); др.-исл. *valhǫll* и т. п. Божество, связанное со смертью, повелитель царства мертвых, тот, кто принимает мертвых и ведает похоронами («жрец»): балт, *Vels, Vielona* (ср. *Velnias* : *vélnias*), слав. *Velesъ*/*Volosъ*, др.-инд. *Váruṇa* (ср. герм. *Vǫlundr, Wieland* и др.). Богатство (собственность, в частности, скот) — власть — высокое место в социальной иерархии: слов. *last*, чеш. *vlastnictví* 'собственность', праслав. **volstь*, рус. *вóлость*, диал. *вóлос* 'власть', *волосить* 'властвовать', ряз. *велéс* 'повелитель' и т. п., тох. А *wäl* 'правитель', 'государь', В *walo*, тох. А *wlañkät*, где в первой части слово, обозначающее 'царь' (в этом контексте, возможно, объясняется и слав. **velijь*, **velikъ*, рус. *велúкий* и др.; источник этих слов мог некогда, видимо, обозначать и покойника [ср. лит. *vel-* : *vėl-*]; ср. соотношение *больнóй* : *бóлее* и т. п.; характерно обозначение смерти царя в хеттском через 'стать богом' ср. LUGAL-*uš*... DINGIR^{LIM}-*iš ki-ša-ri*. XXX 16 I 2 и др. при том, что сама смерть называется *šal-li-iš u̯a-aš-ta-a-iš*, великим [большим] уходом, исчезновением, грехом, ср. *Велик-день* и под. в аналогичной связи)[7]. Воля — желание — отрешение от уз: рус. *вóля, велéть*, лит. *vélti*, лат. *volo, velle*, нем. *wollen* и т. п. (ср. образ смерти как отпущения на волю [*умереть по Божьей воле, с доброй воли*, о естественной смерти], с одной стороны, и образ полноты жизни как воли, с другой). Речь — поэтическое творчество — жреческая (магико-юридическая) функция: праслав. **volěti*, болг., макед. *веля* 'говорить' (отмеченным образом) и др. (ср. Варуну как Господина Слова и верховного судью, поэтическую функцию Велеса, ирландских поэтов — филидов [от и.-евр. **u̯el-*] и т. п.)[8].

Уже отмечалась связь персонажей с корнем **u̯el-* как с основным мифом, где этим элементом обозначается противник Громовержца, принявший — в реконструкции — первую смерть и ставший ее повелителем — хозяином царства мертвых, так и с другими мифологическими сюжетами, обладающими известной самостоятельностью (ср. словесный поединок Индры и Варуны — *vívāc*. RV I, 42). Образ Варуны, позже специально связанного со смертью, заслуживает особого внимания в рассматриваемом аспекте. Его амбивалентность (тем более рельефная при сравнении с «напарником» Варуны Митрой), отсылающая как к положительному, так и к отрицательному, сродни подобным же смыслам, связываемым с рус. *воля*. Варуна «продолжает» Митру, как периферия центр (особенно в паре *Mitra—Varuṇa*), но он и противопоставлен ему. Отзвуки подобной ситуации постоянно встречаются в поздних отражениях в концепции мира и воли в русской традиции (сами эти слова этимологически соотносятся с *Mitra—Varuṇa*) и в многочисленных речениях, сочетающих эти слова (ср. *мир да воля, дать мир-волю, волостной мир*; *мир*

окладывают, да волости окрадывают; как мир поволит, мирволить, мир — велик человек и т. п.[9], вплоть до поэтических актуализаций темы мира (покоя) и воли в контексте смерти: *...и глядь как раз умрем. | На свете счастья нет, но есть покой и воля.* Последние примеры намекают на ту роль, которую призван сыграть чисто мифологический материал в реконструкции индоевропейских представлений о смерти, и на то, как они были преобразованы в архаичном типе похоронных обрядов.

II. О мифологизированных описаниях обряда трупосожжения и его происхождения у балтов и славян

Обряд трупосожжения, безусловно известный в позднеиндоевропейскую эпоху и сохранявшийся еще в отдельных традициях, фиксирующих его в своих древних текстах (у хеттов, индо-иранцев, греков, италийцев и др.), особенно долго (до начала II тыс. н. э.) удерживался у балтов и славян, которые в этом отношении выделяются среди подавляющего большинства других индоевропейских народов. Это обстоятельство создает особые условия для изучения этой формы похоронного обряда, которые (во всяком случае в рассуждении индоевропейских реконструкций этого типа захоронения) далеко не всегда принимаются во внимание. В частности, для этой цели совсем не используются некоторые данные поздних периодов, относящиеся к тому, что с точки зрения нормы рассматривается как исключение (ср. практику «огненных» смертей на Руси во 2-й пол. XVII в. или дифференциацию похоронных обрядов в зависимости от того, была ли смерть естественной или неестественной, или от социального статуса покойника; ср. «тройную» смерть и соответствующие виды захоронения — сожжение, предание земле и т. п.)[10].

Сведения об обряде трупосожжения у балтов и славян черпаются из археологических раскопок и исследований и из показаний ранних источников, принадлежащих обычно перу авторов, чуждых данной традиции (ср. описание соответствующих обрядов, начиная с Вульфстана, у балтов и свидетельства арабских, еврейских и других источников о похоронном ритуале у славян). Не подвергая сомнению исключительную важность этих источников, все-таки следует сожалеть, что обычно остаются в стороне некоторые, также очень важные, «внутренние» свидетельства, явно или прикровенно содержащиеся в текстах балтийской и славянской мифопоэтической традиции и продолжающиеся отчасти в опытах последующих спекуляций ранних интерпретаторов этих текстов. Разумеется, анализ подобных источников и тем более реконструкция по ним реальной картины связаны с большими трудностями. Но здесь важно подчеркнуть иной аспект проблемы, относящийся к преимуществам источников этого рода по сравнению с уже указанными.

Принципиально новое состоит в данном случае в том, что — это голос самой данной традиции, говорящей об обряде и прежде всего о его внутреннем смысле. В этом отношении «внутренние» мифопоэтические описания обряда трупосожжения сопоставимы и с конкретными «практическими» описаниями соответствующего обряда (как, например, у хеттов или древних индийцев, ср. исследования Оттена, Каланда и др.), и с их мифопоэтическими интерпретациями в текстах иных жанров (гимны, заговоры, эпос и т. д.). Ниже предлагается опыт анализа нескольких балтийских и славянских источников этого рода, объединенных соответствующими ключевыми персонажами.

1. *Баба-Яга*

> ...следовало бы рассмотреть богатейший, почти неисчерпаемый материал мифов и религиозных представлений, проследить соответствие форм сожжения в мифах формам в обряде и установить, почему, как и где явление превращается в свою противоположность, выражающуюся в том, что перемещается объект сожжения: сжигаемые дети заменяются сжигаемым сжигателем.
>
> *В. Я. Пропп.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 84.

Связь Бабы-Яги со смертью в целом очевидна (и об этом не раз писалось), хотя на уровне деталей эта тема могла бы получить еще более специальную разработку, а на уровне общих идей — осмысление, связанное с более широким контекстом явлений и с более тонким проникновением в основной нерв всей проблемы. Как известно, образ Бабы-Яги амбивалентен, но эту двойственность обычно трактовали в оценочном (с точки зрения героя сказки) плане: Баба-Яга «положительна», когда она помогает герою, учит его, и она «отрицательна», когда злоумышляет против героя, ища его смерти. Однако более глубокая амбивалентность Бабы-Яги оставалась в тени, хотя именно она самым непосредственным образом ориентирована на тему смерти. Прежде всего Баба-Яга — сама смерть и ее причина одновременно. Давно указывалось на то, что описание ее имеет в виду, по сути дела, труп, уже основательно тронутый тлением (распадающаяся плоть, костеногость, запах «иного» мира, слепота и т. п.). Избушка Бабы-Яги может быть понята как гроб (жилище смерти), в котором она лежит (лежанье — ее постоянный атрибут: в особых обстоятельствах она летает, но никогда не стоит, не сидит, не

ходит), занимая в нем практически все пространство. Избушка тесна и обужена, и эти ее свойства воспринимаются героем сказки болезненно, приводя его в угнетенное состояние духа (ср. близость корней соответствующих и.-евр. лексем, *Pok.* 13, 42) и окружая его атмосферой сгущающейся смертной угрозы. Но Баба-Яга не только труп и смерть; она еще и церемониймейстер смерти, жрица, приносящая героя сказки в жертву [11], готовая предать его смерти (ср. ранее высказанные соображения об отражении в образе Бабы-Яги особого типа жрицы, ведущей похоронный ритуал и аналогичной, например, «старой женщине» хеттских ритуальных текстов — ^{SAL}ŠU.GI) [12].

Но реальность сказки иная, чем идеальное задание, отражающее ритуальную действительность: жертвой, покойником оказывается не герой сказки, а сама Баба-Яга, и, следовательно, жрецом, совершающим жертвоприношение, выступает не она, но сказочный герой. Иначе говоря, события в избушке развиваются так, что функции жертвователя и жертвы, оставаясь неизменными, меняют свои адреса, «разыгрываются» противопоставленными друг другу персонажами. В этих изменяющихся условиях особенно существенна способность Бабы-Яги выступать и как субъект и как объект при предикате «причинять смерть» (умерщвлять, убивать). Эта мена ролями снова отсылает к «парадоксальной» логике ритуала, когда потеря (жертва) оборачивается выигрышем. То, что герой, которому предстоит смерть, оказывается победителем, обладателем новых и более высоких жизненных ценностей, подтверждает мысль Проппа о связи описываемого в сказке с обрядом инициации, совершаемой «старой женщиной» в лесном доме [13]. Однако нужно думать, инициация в данном случае не последнее звено в цепи. Сама она мыслится как образ проведения испытуемого через смерть ради обретения новой жизни. В этом смысле обряд инициации и так или иначе отражающая его сказка ориентированы как на первоисточник на самое смерть и соответствующий похоронный обряд, который тоже всегда уравновешивает и преодолевает ужас смерти идеей новой жизни, усиленного возрождения. В силу сказанного приходится признать, что сказка отражает не только обряд инициации, но и — через него — соответствующий похоронный обряд, моделируемый при инициации. И если в плане связи с обрядом инициации на первое место выступает «умерший» и возрожденный герой сказки, то контекст похоронного ритуала выдвигает вперед именно Бабу-Ягу.

Диапазон Бабы-Яги пределен: она единственная «реальная» покойница в сказке, так сказать, покойница по преимуществу, покойница-тип (есть веские основания говорить о Бабе-Яге как образе «первопокойницы», первой принявшей смерть и первой прошедшей через обряд похорон, ставший началом традиции погребения; собственно, это «первенство» Бабы-Яги и определяет ее выбор в качестве руководительницы похоронного ритуала), но она же и

обновительница жизни, возрождающая героя (ср. хет. SAL*ḫašauuaš-* [SALŠU.GI] при *ḫašš-* 'рожать'). Поэтому ее избушка должна пониматься не только как смертное место, гроб, могила (к мотиву избушки Бабы-Яги на с т о л б а х ср. столбы в жилище Ямы — RV X, 18, 12—13; *sthūṇā*), но и как родимое лоно, колыбель новой жизни.

В связи с изложенным уместно сделать следующий шаг — попытаться установить следы п о х о р о н н о г о ритуала в сказках о Бабе-Яге и определить его тип. Прежде всего бросается в глаза, что вся обстановка в избушке Бабы-Яги, все окружающие Бабу-Ягу предметы хорошо соответствуют набору вещей, используемых именно в похоронном ритуале — полати (кровать), печь (очаг, огонь), лопата (совок), глиняная сковорода («ладка»), ступа, пест (пехтиль), стол, накрытый для трапезы (но «иной», чем обычная: здесь вкушают «иное» и «иначе», чем принято), и т. п.; можно добавить, что в связи с этими предметами в сказку нередко вводится мотив разъятых (разрезанных, разрубленных) частей человеческого тела (мясо и кости) и мотив живой (и мертвой) воды, с помощью которой тело «собирается» воедино и оживляется для новой жизни (кстати, в мотиве б а н и, появляющемся перед мотивом изжаривания в печи, можно видеть вырожденный вариант подобного обряда обмывания и украшения покойника в древнеиндийской традиции).

Не менее очевидны и указания на т и п похоронного ритуала, которые можно извлечь из ключевого мотива сказки, образующего высшее напряжение интриги и ее внезапное снятие. Баба-Яга сама или с помощью дочери пытается изжарить попавшего к ней героя, сунув его в печь на лопате, совке или сковороде. Но хитрый герой садится или ложится на лопату таким образом, что Баба-Яга не может п р о т о л к н у т ь его в п е ч ь (это действие сопоставимо с соитием — *coire*, ср. в русском блатном жаргоне глаголы *толкнуть*, *толкать*, *стукнуть*, *трахнуть*, отмечаемые нередко в соответствующих словарях, появившихся за последние полтора десятилетия). Объяснения Бабы-Яги, к а к н а д о ему разместиться, герой отвергает постоянной ссылкой на свое н е з н а н и е, н е у м е н и е) (ср.: Яга-баба говорит: «Не так, не так!» А жихарь будто не знат. «Я, — говорит, — н е з н а ю, поучи сама!» *Афанасьев* № 106; — «Да как же? ⟨...⟩ Я н е у м е ю». — «Вот как, пусти-ка, я тебя научу!» *Афанасьев* № 107; — «Ступай, садись на лопату!» — «Я еще мал и глуп ⟨...⟩ я ничего еще н е у м е ю — н е р а з у м е ю; поучи меня, как надо сесть на лопату». *Афанасьев* № 108; — Маруся толкує, як треба сісти, а він усе як будто н е п о н і м а є і просить ⟨...⟩ «...покажи мені» *Афанасьев* № 110; — ...Начал отговариваться, что н е з н а е т, н е в е д а е т, как сесть на лопату: «Покажи ⟨...⟩, как надо садиться!» *Афанасьев* № 111 и др.).

Мотив незнания попавшего в царство смерти героя существен как отклик постулированной выше темы Бабы-Яги как «первопокойницы», которая про-

шла через смерть и похороны и поэтому знает, как и что надо делать покойнику (и с покойником), и может научить правильному ходу обряда, объяснить его этапы и детали (среди аналогий ср. историю Начикетаса — Тайтт.-Бр. III. 11, 8; Катха-Упан. I, 1—3, — чье имя толкуется как «не-знающий», «не-понимающий»: оказавшись в царстве мертвых, он не принимается повелителем смерти Ямой, так как он молод и не знает, как умереть; Яма обучает его, открывая три вещи; в частности, он объясняет ему, что огонь начало мира и как устроен жертвенный алтарь; небесный огонь нарекается Ямой именем Начикетаса: трижды возжегший этот огонь [ср. три «огненных» попытки в сказке] и познавший триаду, преодолевает рождение и смерть, отбрасывая страх и печаль, и, достигнув покоя, радуется в небесном мире).

Прообразом мотива «изжаривания» героя в сказке и соответствующих действий в ритуале инициации следует признать обряд трупосожжения. Во всяком случае мотивы, следующие за данным, по меньшей мере подтверждают предположение об отражении в сказке о Бабе-Яге похоронного обряда: ритуальная трапеза, собирание и раскидывание костей жертвы, намерение «кататься-валяться» по ним (ср.: ...собрала все кости, разложила их на земле рядом и начала по ним кататься... № 107 и др.; в древнеиндийском похоронном обряде первые два этапа составляют сожжение покойника и собирание костей — *asthisañcayana*). То же можно сказать и об изредка встречающихся в русских сказках мотивах взвешивания как своего рода загробного суда (ср. др.-египт., хет., христиан., и т. п. параллели) и «куколки» или «куколок», остающихся на земле в качестве «заместителя» ушедшего в царство мертвых героя (ср. *Афанасьев* № 65 и др. в связи с изготовлением человекообразных фигурок как формой заупокойного культа).

Наличие в сказках о Бабе-Яге следов ритуала трупосожжения не исключает, однако, возможности отражения и иных типов похоронного обряда. Более того, в тех же сказках есть, видимо, намеки такого рода (характерно, что даже в Ригведе иногда видят следы, позволяющие для доисторической эпохи реконструировать тип обряда, связанного с погребением в земле)[14]; ср. мотив лежания «разлагающейся» Бабы-Яги на полатях и мотив раздергивания на части трупа в связи с иранским обычаем помещать покойника на *дахме*[15] (кстати, и собирание костей и хранение их в ступе, сосуде, сундуке и т. п. отражает ту же идею «костехранилища», которая обнаруживается — и на языковом уровне! — в иран. *астодана*; ср. также хет. É *ḫešta-* 'дом кости, костяных останков'; между прочим, ^{SAL}ŠU.GI собирает кости в сосуд с помощью *lappa*, особой лопатки или щипцов)[16]. Тем не менее как «правильный», стандартный тип толкуется именно трупосожжение, идея и правила которого «разыгрываются» совместными действиями Бабы-Яги и героя сказки.

2. *Совий*

Этот мифоритуальный персонаж с отчетливыми функциями и долгое время остававшимся неясным именем был подробно проанализирован в нескольких недавних работах[17]. Поэтому здесь, чтобы не повторять уже сказанное и вместе с тем не разорвать общую последовательность изложения, будет воспроизведена в самом кратком виде лишь канва изложенного в других статьях.

Имя *Совий* отмечено в принципиально «идеологичном» тексте, представляющем собою аналогию и мотивировку обряда трупосожжения у балтов и других соседних народов (вставка 1261 г., сделанная переписчиком русского перевода «Хроники» Иоанна Малалы). Текст этой вставки интересен прежде всего в силу упоминания неизвестного из других источников персонажа и благодаря сочетанию в тексте исторического начала с мифоритуальным.

В этом тексте рассказывается о некоем человеке Совии (*Совии бѣ ч҃лкъ*), поссорившемся со своими детьми (поймав вепря, он вынул из него 9 селезенок и просил, чтобы дети испекли их, но они не послушались отца и съели их). В гневе Совий пытался снизойти во ад через 8 ворот, но потерпел неудачу. После того, как один из сыновей указал девятые ворота, Совий достиг ада. Остальные сыновья рассердились на брата, и он отправился на поиски отца. Найдя его, сын устроил ему ложе и предал отца погребению в земле (*сътвори емоу ложе и погребе и въ земли*). Когда наутро сын спросил, хорошо ли было отцу, тот ответил, что был изъеден червями и гадами. На следующую ночь сын положил отца в дерево (*и въ древо и положи*), а утром узнал, что отцу было плохо (*тѧжко сп҃ах*), так как его заели пчелы и комары. Тогда Совий был предан огню (*сътворив крадоу ωгненоу великоу и връже и на ωгнь*). Утром на вопрос сына Совий ответил: *ѧко дѣтиштѣ въ колыбѣли сладко спахъ*. Далее следует некое резюме: *ω великаа прелесть діавольскаа ѧже въведе въ литовскыи род и ѧтвезѣ и въ проусы и въ емь и во ливь и иныѧ многы ѧзыки иже совицею наричютсѧ мнѧще и д҃шамъ своимъ соуща проводника въ адъ совьѧ бывшоу емоу въ лѣта Авимелеха иже и н҃нѣ м҃ртва телеса своѧ сжигають на крадахъ ѧко Ахилеω[г] и Єантъ и иніи по рѧдоу Єллини. Сію прелесть совии въведе внѣ и҃ж приносити жрътвоу скверныимъ богам андаеви и перкоунови рекше громоу и жвороунѣ рекше соуцѣ и телѧвели ісгкоузнецю сковавше емоу с҃лнце ѧко свѣтити по земли и въверъгшю емоу на н҃бо с҃лнце. Си же прелесть скверна приде внѣ ω҃ Єллинъ... ω҃ авимелеха и многого родоу скверного совьѧ до сего лѣта внѧже начахомь писати книгы си...*

Таким образом, Совий выступает как первый из смертных, кто, умерев, сам на себе испробовал разные способы захоронения, оценил их и вы-

брал наилучший из них — сожжение на костре. Пройдя через это испытание, Совий стал основателем и распространителем — в свое время и в своем кругу народов — этого типа похоронного обряда[18]. Более того, он связал ритуал трупосожжения с культом богов, рассматривая сожжение покойника как жертву богам, сам набор которых отсылает к известному мифологическому сюжету, проанализированному в другом месте, как и к некоторым иным мотивам (вепрь, селезенки, врата, солнце, кузнец и др.; возможно, неслучайно упоминание в тексте суки, имея в виду роль собаки в похоронном ритуале в ряде традиций, например, у иранцев, ср. также RV X, 14, 10—12). Тема трупосожжения была очень близка автору вставки, носителю другой традиции. Косвенные отражения полемики по этому вопросу усматриваются в записи под 1114 г. из Ипатьевской летописи и также в дополненной цитате из Малалы (тема Сварога, отца Солнца, отождествляемого с божественным кузнецом Гефестом и началом некоей новой «огненной» традиции; видимо, сознательны попытки сблизить Сварога с Совием, ср. вариант имени — *Совapoг*). Во всяком случае есть основания думать, что угасание традиции трупосожжения сопровождалось активной дискуссией о природе «сей прелести» и о преимуществах трупосожжения.

Но здесь уместно привлечь внимание к объяснению самого имени *Совий*, бросающему, видимо, свет на самое технологию обряда трупосожжения (ранее имелись лишь малоудовлетворительные попытки связать это имя с названиями объектов, выступающих в рассказе о Совии, свиньи и солнца). Нужно полагать, что в основе имени *Совий* лежит слово типа балт. **šovēj(a)s* / **sovēj(a)s*, nom. agent. от глаг. **šauti* / **sauti* со значением 'совать', 'толкать', 'двигать', 'бросать' и т. п. (специализировавшимся, в частности, в значении 'стрелять'). Ср. лит. *šovëjas* 'стрелок' и т. п. (: *šáuti*, ср. *šovinỹs* и т. п.), лтш. *šāvējs* (: *šaũt*, ср. *šāviņš* и т. п.). Характерно, что значения 'совать', 'толкать' и под. составляют самый архаичный слой семантики этих глаголов (ср. слав. **sovati*, из более раннего **suti* < **soutei*, ср. **sujǫ*). Реальная мотивировка подобного обозначения объясняется тем, что оно относится к главному жрецу похоронного ритуала, который всовывает (помещает) труп в огонь, в печь. Номенклатура жрецов обряда трупосожжения предполагает участие в церемонии действующего лица именно с этой функцией. Реконструируемое же его обозначение в точности подтверждается такими формами, как лит. *šovëjas* (: *šáuti*) и лтш. *šāvējs* (: *šaũt*), обозначающими того, кто сует, толкает и т. п. На известной глубине восстанавливается, следовательно, тавтологическое сочетание типа «сующий сует» (лит. *šovëjas šáuna* и под.).

Это ядро схемы может быть надежно расширено, и вся конструкция становится относительно полным описанием операционного смысла ритуала. Дополнения к схеме относятся к сфере объекта действия (мертвец, труп, тело,

человек или в метафорическом смысле хлеб) и к месту, на которое ориентировано действие (огонь, печь, костер и т. п.)[19]. Особенно интересна формула-тип «совать» & «хлеб» & «в печь» («в огонь»), ср. лит. *šáuti* & *dúoną* (Acc.) & *ugnìs*, *krósnis* (*į* + Acc.); лтш. *šaũt* & *maize* (Acc.) & *uguns*, *krāsns* (Loc. direct), напр.: лит. *Atsargiai šauk duoną į pečių...*; *...duoną į pečių* (*į krosnį*) *šauja*; лтш. *šaũt maizi krāsnī*; *maizīt*(*i*) *šāvu pašā krāsnes dibęnā*; рус. *совать хлеб в печь* (*в огонь*) и т. п.[20] В связи с рассмотренным выше мотивом засовывания в печь в сказках с участием Бабы-Яги характерны две особенности — неоднократные разъяснения относительно типа совка-лопаты, предназначенной для засовывания героя в печь (*...взятши лапату, што хлеб сажаюць... Афанасьев* № 109; *узяла лопату, що в пічку хліб сажають...* № 110 и др.), и частое («терминологическое») употребление глагола *совáть* / *сýнуть* применительно к намерению Бабы-Яги изжарить героя (или — наоборот) в печи, ср.: *как вдруг сунет ее в печь...* № 107; *...взял лопату* ⟨...⟩ *и сунул ее в печь*. № 111 и др.)[21].

Особенно показательно значение ст.-сл. **совати** (в Супр.), определяемое соотнесенностью с греч. ῥιπίζειν πυρί (значение глагола 'раздувать', 'разжигать', 'жарить' и т. п., но ср. ῥῖπη 'метание', 'бросок'; 'натиск' и т. п.) и объясняющее отчасти такие обозначения костра («огненной крады»), как польск. *stos* (нем. *Holzstoß* при *Stoß* 'толчок' : *stoßen* 'толкать', 'ударять' и др.). Можно напомнить, что рус. *костер* исходно обозначало как раз поленницу, кучу дров, ветвей, использовавшуюся в старину для сжигания трупов (ср. связь слова *костер* с *костерь*, *костра* и *кость*, а также многочисленные параллели, напр., лат. *crēmo* 'сжигать', *cremātor*, *cremātio*, но и *cremia* 'сухие дрова, хворост'). Наконец, показательно, что имя *Кострома* применялось к сделанному из соломы и ветвей ритуальному образу покойника (то же относится и к *Кострубоньке*, ср. *костра*), умершего неестественной смертью, опасного для живых и подлежащего сожжению или утоплению (откуда правдоподобное семантическое развитие: 'сожженный покойник' → 'неправильно похороненный' → 'опасный'). Следовательно, нельзя исключать, что имя *Совий* предполагает terminus technicus не только для обозначения жреца, в функции которого как основной момент его деятельности входило помещение (всовывание, бросание) трупа на костер, но и для обозначения самого костра (мéста, куда «суют» дрова, хворост и т. п. и, когда они подожжены — покойника), а может быть, и сжигаемого на костре покойника.

Мифологизированное предание о первосожжении оказалось тем контекстом, в котором апеллятив естественно мог превратиться в имя собственное учредителя традиции трупосожжения (Совий как исполнитель основного ритуального действия и как персонифицированный костер, так сказать, «костёрщик»). Также и за названием народов, придерживающихся

этого обряда («совица»), видимо, угадывается балтийский апеллятив **šovikas* (**šovik*[*a*]*i*, Plur.), ср. лит. *šovìkas*, в частности, 'тот, кто сует хлеб в печь' (= *šovejas*), *šovìkė*.

То обстоятельство, что Совий выступает в двух, на более поздний взгляд, противоположных функциях — как «первосожженный» и «первосжегший» (в ритуале похорон), — отсылает к идее единства, тождества субъекта и объекта в обряде жертвоприношения, т. е. жреца и жертвы. Только при условии такого соединения-слияния преодолевается смерть и достигается воскресение, та «усиленная» жизнь, в которой подобным же образом сливаются прежняя жизнь и прервавшая ее смерть (с нею связано уничтожение или коренное изменение прежней субстанции того, что приносится в жертву (зерно → тесто, сырое → вареное, если говорить о хлебе, и хлеб → плоть как результат пресуществления). Эта идея увеличения (и притом решительного) плодородия и витальности, идея воскресения, ведущая в обряде жертвоприношения, в конечном счете лежит и в основе «основного» мифа о Громовержце, который ради достижения плодородия (новой витальности) также по сути дела выступает и как жрец, приносящий жертву, и как жертва, приносимая жрецом (поражаемый им его собственный сын, непременно младший). Тем интереснее, что и в этом случае действие Перкунаса (Перконса, Перуна) или — в инструментальном плане — грома и молнии, сжигающих (поражающих) свою жертву, может кодироваться тем же глаголом (лит. *šáuti*), который дал имя Совию и стал своего рода terminus technicus для обозначения действия помещения покойника и хлеба в печь, в огонь, Ср.: *Perkūnas šáuna*; *Perkūnas grumen*, *grum*, *griaun*, *dunden*, *bild*, *trenk*, *šaun* (LKŽ IX, 1973. S. 834)[22] и особенно формулы проклятия, где *šáuti* (в значении 'trenkti') выступает в связи с именем Громовержца: *kad tave Perkūnas šaut*! (LKŽ XIV, s. v.), ср. блр. *каб цябе Пярун сунуў!*

Эта связь Перкунаса с *šáuti* (: *šovějas*) показательна и в том отношении, что она актуализирует глубинное единство двух основных предикатов Громовержца — «сжигать» и «стрелять» (ср. *šáuti*, *šáudyti* 'стрелять'), с одной стороны, и позволяет в конечном счете отождествить сжигание (поражение) молнией, производимое Перкунасом[23], с помещением покойника-жертвы или хлеба в огонь, с другой стороны. В обоих случаях жертва подвергается такому действию огня (удара), которое приводит к результату, расцениваемому в высшем смысле как сверхположительный. Эту идею нельзя упускать из виду при поиске и оценке тех глубинных смыслов, которые определяли выбор трупосожжения как основного вида похоронного ритуала в определенную историческую эпоху. Именно с этой его формой связывались наибольшие надежды, заставляющие предполагать наличие особой и оригинальной концепции жизни и смерти.

3. *Швинторог*

Несколько ранее были описаны мифоритуальные аспекты текстов так называемого Швинторогова цикла, сохраненные западнорусскими летописями и «Хроникой» М. Стрыйковского[24]. Здесь внимание обращено на те конкретные предписания относительно правил совершения обряда трупосожжения, которые по сути дела можно квалифицировать как учреждение новых стандартных форм обряда трупосожжения, своего рода «реформу». Понятно, что Швинторог не был основателем самого обряда сожжения покойника (в отличие от Совия в мифологизированном описании), но он был реформатором этого обряда и учредителем того варианта культа, который стал ведущим у правящей династии в Восточной Литве в предгосударственную эпоху и который не мог не отразиться и на характере «типового» похоронного обряда. Сочетание двух обстоятельств могло бы, видимо, объяснить потребность в этой реформе и возможность ее осуществления в данном месте и в данное время: 1) давление «извне», связанное с контрастом между формами погребения в восточнолитовском ареале (условно — с центром в Вильнюсе) и в областях, примыкающих с запада (трупосожжение в курганах — в плоских погребениях), с одной стороны, и с востока и с юга (трупоположение у христианизированных восточных славян), с другой; 2) правдоподобная жреческая функция Швинторога и других князей его рода, увековечивающих память о покойных из княжеского рода (ср.: *кн҃зь великіи Куковоит* ⟨...⟩ *оучинил болвана образом еѣ чинѧчи еи памѧт і поставил того болвана именем матки своей Пюнты вышей озера Жосли*... и т. п.).

Швинторог сам определил место для своего сожжения и, видимо, сформулировал некоторые «нетрадиционные» условия-правила совершения похоронного обряда и выразил волю, чтобы эти правила соблюдались в отношении последующих литовских князей. Прежде всего ключевым пунктом всего обряда был выбор места в конкретно-абсолютном и абстрактно-относительном (образец) плане. Тексты ярко свидетельствуют об особой важности этого аспекта похоронного ритуала: *і оберет* ⟨...⟩ *Швинторог месцо на пущи велми хорошо подле реки Вели где река Вилнѧ оупадывает оу Велю, і просил сн҃а* ⟨...⟩ *або на том месцы было жглищо оучинено где бы его мертвого сожгли. і приказал сн҃у своему абы по см҃рти его на том месцы* ⟨...⟩ *і всих кн҃зеи Литовских і знаменитых боѧр сожено было. і што бы вжо нигде инде телеса мр҃твых не были сожены толко там бо и перед тым жыгали тела мр҃твых на том месцы, хто где оумрет*...

Это специально выбранное и приготовленное (очищенное от леса) место было, видимо, особо ориентировано и по горизонтали и по вертикали. В первом случае значимо было соотношение с водой, горой и со

святилищем (об этом писалось в другом месте), что поразительно близко древнеиндийской практике, когда место кремации *śmaśāna* должно было на западе ограничиваться водой, а святилище (*devayajana*) — на востоке водой, горой, дорогой (соответственно приятный вид должен был открываться в одном случае на запад, в другом — на восток). Во втором случае отмеченным является положение внизу (*на луцѣ, między górami*), в долине у подножия высокой горы. Этот «вертикальный» мотив обыгран несколько позже в связи с необходимостью для покойных в судный день взойти снизу на верх горы, где будет восседать Бог. Фиксированность места ритуального трупосожжения и его связь с учредителем реформированного ритуала объясняют ситуацию, при которой и место и персонаж, его выбравший и ставший «первопокойником» этого места, обозначаются одним и тем же именем. Более того, ономастический аспект проблемы настолько неясен, что остается неизвестным исходное положение (персонализация названия места или локализация имени персонажа). Однако выбор места сожжения покойников сделан так, чтобы именно здесь с наибольшей полнотой и силой выявилась ведущая оппозиция огня и воды (стоит напомнить, что находящаяся в самой низине долина Швинторога регулярно заливалась водой), и эта особенность также объединяет установленный Швинторогом обряд с данными других традиций, где переход из жизни в смерть и из смерти в новую жизнь предполагает участие космических начал (элементов, стихий), прежде всего огня и воды.

Другая часть правил совершения похоронного ритуала относится к «внутренним» особенностям самого ритуала, которые, впрочем, могли быть действительны и до Швинторога. Во всяком случае о них сообщается в перечне того, что сделал его сын: *...ciało ojca swego ⟨...⟩ według zwyczaju spalił, ubrawszy go w zbroję i w szaty jego co najdroższe, i szablę, sajdak, włócznią, chartów z wyżłami po parze, jastrzeba, sokoła i konia żywotnego ⟨...⟩ i sługę albo kochanka jego ⟨...⟩ żywego z nim pospołu spalili, złożywszy wielki stos drzew dębowych i sosnowych ⟨...⟩ Tym tedy spossobem Swintoroha ⟨...⟩ Germont syn na in świat odprawił przez ogień, a kości zebrawszy, w trunę włożono zaspuntowaną, a potym na tym miejscu wyniosłą mogiłę usypano...*

Следует подчеркнуть, что и здесь сквозь «аксессуарный» уровень (в частности, «предметов» охоты) просвечивает более отдаленная связь с космическими параметрами (сокол — конь — собаки как териоморфные классификаторы трех зон Вселенной и т. п.). Но эти архаичные элементы обычно переосмысляются в свете новых мотивировок. Так, бросание в костер, на котором был сожжен Швинторог, рысьих и медвежьих когтей объясняется ссылкой на ситуацию судного дня, когда покойник с помощью этих когтей должен будет влезть на высокую гору. Вместе с тем известно, что когти (наряду с зубами, шкурками, волосами и т. п.) весьма часто даются инициируемому для успеш-

ного преодоления смерти, поскольку названные «животные» предметы обладают особой витальной силой. Впрочем, сам мотив судного дня, возможно, отражает уже некоторые христианские представления и своего рода ориентацию на возможное будущее языческого культа.

Вообще Швинторог не был равнодушен к будущему, и он по-своему старался предусмотреть и организовать его. Так, учрежденный тип обряда трупосожжения предписывалось практиковать и в будущем. В другом случае Швинторог (через своего сына) позаботился о соединении нового похоронного обряда с культом Перкунаса (огонь × вода): *A iżby ony zgliska tym większej wagi i światobliwości były, ustawil na tym miejscu i fundował xiąże Giermont kapłany i worożbity, którzyby modły i ofiary bogom oprawowali. Ogień też wieczny z dębowych drew na tych zgliskach zawżdy we dnie i w nocy gorzał, na chwalę Perkunowi bogowi, który gromami, łyskawicami i ogniem władał...* Эта инициатива (отнюдь не тривиальная, как может показаться) была направлена на создание единой и центрированной религиозно-ритуальной концепции, которая, подобно христианству, мотивировала бы включение похоронного обряда в сферу своей компетенции и объясняла бы те или иные его особенности. В этом контексте установка на связь похоронного обряда трупосожжения с культом Перкунаса (а, например, не с богом смерти и мертвых) достаточно специфична и диагностична (можно напомнить, что и в рассказе о Совии тема введения обряда трупосожжения и тема культа Перкунаса оказываются связанными друг с другом). Это использование первоначально разрозненного и/или архаичного (ср., например, противопоставление двух костров — тот, на котором сжигают трупы, и вечный [или чистый] огонь, — отчасти аналогичное ведийскому различению сжигающего трупы костра [*Agni Kravyā́d*] и нового очистительного костра) для создания целостной новой системы было, кажется, наиболее яркой чертой швинтороговой «реформы» похоронного обряда.

III. Славянский ритуальный комплекс **trizna* и его языковой аспект (семантика)

Основные результаты в исследовании этой проблемы были изложены автором в статьях: «К семантике троичности (слав. **trizna* и др.)» (Этимология 1977. М., 1979. С. 3—20); «Marginalia к семантике троичности» (Этимология 1980. М., 1982. С. 167); «Авест. *Θrita*, *Θraētaona*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки» (Annali di Ca'Foscari. 1977. XVI. 3, pp. 41—65) и др.[25] В печати находится работа, посвященная герою русских сказок типа 301, младшему из трех братьев, иногда именуемому как *Иван Третей*, *Третьяк*, совершившему путешествие в подземное царство (или даже в три царства — золотое, медное, железное) в поисках похищенной царской дочери, победив-

шему в поединке Змея, освободившему царевну, с которой он возвращается на землю с тем, чтобы получить ее руку и все царство, — см. «Из "русско-персидского" дивана. Русская сказка *301 А, В и "Повесть о Еруслане Лазаревиче" — "Шах-наме" и авестийский "Зам-Язат-яшт"» (Этнокультурная и историческая перспектива) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995). Идея троичности, пронизывающая этот тип сказки и отражающаяся на самых разных ее уровнях — от языкового до персонажного, сюжетного, уровня высших смыслов («идеологический»), — оказывается хотя и косвенно, но несомненно связанной со сходными смыслами, реализуемыми в обряде, называемом тризной. Более того, сказка этого типа многое раскрывает в глубинном смысле самого ритуала похорон как жертвоприношения. Герой сказки по сути дела предается братьями смерти, приносится в жертву, умирает (оказывается в подземном царстве), но, вкусив «живой» воды, возрождается с «усиленной витальностью», становясь царем-жрецом, главным лицом на том свадебном пиршестве, которое по сути дела неотделимо от тризны, обряда, посвященного тому, кто одновременно и умер и возродился. — Продолжение этой темы см. в томе III этого издания.

Примечания

[1] Из недавних работ см.: *В. В. Иванов*. Проблема реконструкции общеиндоевропейского погребального обряда и ритуального текста // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. М., 1985. С. 40—41; *В. Н. Топоров*. К проблеме реконструкции индоевропейского похоронного обряда // Там же. С. 89—95.

[2] См. прежде всего: *W. Caland*. Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1896.

[3] К теме «почитания» покойника как завершающей части похоронного обряда ср. обширную литературу, из которой должно отметить классическое исследование: *W. Caland*. Über Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker. Amsterdam, 1888; важно исследование: *K. Ranke*. Indogermanische Totenverehrung. Bd. 1. Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen. Helsinki, 1951 (= FFCommunications. № 140); ср. также: *H. Hartmann*. Der Totenkult in Irland. Heidelberg, 1959; *H. Uecker*. Die Altnordischen Bestattungssitten in der literarischen Überlieferung. München, 1966 и др. Ср. также *B. Kraig*. Symbolism in Burial Orientations among Early Indo-Europeans // JIESt. 1978. Vol. 6. P. 149—172 и др. Сохраняет свою ценность работа: *E. Šturms*. Chroniku un senrakstu zinas par baltu tautu bēŗu parašām 13. u. 14 g. s. // Tautas vēsturei veltījums prof. A. Švabe. Riga, 1938. C. 84—110.

[4] Ср., напр., *H. Otten*. Hethitische Totenrituale. Berlin, 1958.

[5] Роль лошади в похоронных обрядах отмечалась уже и раньше (ср.: *L. Malten*. Das Pferd in Totenglauben // Jahrbuch d. Deutsch. Arch. Inst., 1914. Bd. XXIX. S. 179—256;

или *R. Bleichsteiner*. Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker // *W. Koppers*. Die Indogermanen und die Germanenfrage. Berlin, 1936 и др.). В последнее время этот вопрос дебатируется снова, в частности, в связи с обширным материалом, относящимся к ритуальным похоронным повозкам, в которые впрягали лошадей.

[6] Указанные сложности в осуществлении корректной с языковой точки зрения реконструкция хотя бы отчасти компенсируются тем общим резервом, который объединяет похоронный ритуал со свадебным, о чем писалось не раз и раньше (ср. хотя бы: *R. Reichhardt*. Geburt, Hochzeit und Tod im deutschen Volksbrauch und Volksglauben. Jena, 1913), и теперь (ср.: *А. К. Байбурин*, *Г. А. Левинтон*. Похороны и свадьба // Балто-славянские этнокультурные... С. 5—9 и др.). Ср. также объединение мотивов смерти и свадьбы в соответствующей мифологеме, о котором см.: *O. Schrader*. Totenhochzeit. Jena, 1904 и т. п.

[7] Кодирование одним и тем же корнем понятий, связанных как со скотом, так и с властью, получает свое объяснение в обществе, где скот играет особенно важную роль. Лучший пример, охватывающий массу аналогий, — «одержимые скотом» нуэры, один из нилотских народов Судана, у которых скот выступает как безусловно важнейший и универсальный элемент системы жизнеобеспечения, из которого выводится и генеалогия («генеалогия нуэра выглядит как инвентарная опись крааля»), и структура обладания, власти, управления, и особенности ритуала, в частности похоронного (см.: *Э. Э. Эванс-Причард*. Нуэры. М., 1985. С. 26 и сл.). В этом контексте не должны вызывать удивления ни этимологическая связь обозначений скота и власти, ни подобная же связь этих понятий с обозначением смерти. Мир мертвых — продолжение мира живых, он составляет своего рода общину, царство — *veļu valsts* (**vel- & vol-*). Правит этой *veļu valsts* 'мать мертвых душ' *Veļu Māte*.

[8] Индоевропейские поэты-жрецы, обозначавшиеся, между прочим, и корнем **vel-*, создавали тексты, в которые должны были входить и формулы, так или иначе описывающие похоронный обряд или соотнесенные с ним. В другой работе будет предпринята попытка проиллюстрировать возможности реконструкции некоторых «технически» важных звеньев обряда похорон и структуры целых текстов типа плачей.

[9] Подробнее см. об этом в статье автора под названием «Об иранском элементе в русской духовной культуре. III. Мир и воля» (Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. М., 1989).

[10] Ср.: *D. Ward*. The Threefold Death: an Indo-European Trifunctional Sacrifice // Myth and Law among Indo-Europeans. Berkeley — Los Angeles, 1970. P. 123—143.

[11] Идея похорон как принесения ж е р т в ы-покойника объединяет русскую сказку с ведийской традицией. Ср. *Баба-Яга* : *Veļu Māte*, повелительницы мертвых.

[12] Ср. работу автора — Хеттская ^{SAL}ŠU.GI и славянская Баба-Яга // Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1963. Вып. 38. С. 28—37.

[13] См.: *В. Я. Пропп*. Исторические корни... С. 40 и сл., 97 и сл.

[14] См.: *W. Caland*. Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche и др.

[15] См.: *Ю. А. Рапопорт*. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971. С. 55 и сл.

[16] Рус. *лопáта* (ср. такие функциональные специализации, как *хлебная лопата* 'лопата, которой хлеб засовывают в печь' [о теме засовывания хлеба или человека в печь, в огонь, см. далее], *загнеточная лопата*, *выгребальная лопата*. СРНГ 17. 1981.

С. 132 [характерно, что деревянную лопату отличают от железного скребка], а также иные словообразовательные типы: *лоптá/лаптá, лопотá, лóпот, лóпасть, лопастень, лопастина* и др., нередко с сильно отклоняющимся кругом значений [впрочем, и у слова *лопата* в говорах широкий спектр значений]) имеет прочный ряд и.-евр. соответствий. Одно из вероятных — хет. *lappa-*, которым обозначается особая лопатка (или щипцы), с помощью которой руководительница обряда погребения ^{SAL}ŠU.GI собирает кости покойника в сосуд. Может оказаться неслучайным соотношение *lappa-* и *lap-* 'гореть, пылать', ср. *lapnu-* 'помещать в жар (в огонь)', *lappinai-*, также *lapiịa-* 'жар, пыл', хотя бесспорный круг этимологических связей иной (см. ниже). Во всяком случае хеттская ситуация весьма напоминает соотношение рус. *совóк* : *совáть* (в значении, связанном с огнем, как в Супр.) или лит. *šáukštas* 'ложка' (= 'совалка') : *šáuti*; см. ниже о возможности понимания *šauti, совáть* — в определенных контекстах — как обозначения действия поражения огнем, испепеления. Другой круг соответствий — балтийские факты. Особенно интересно в этом отношении лит. *lópeta* (диал. *lopetà*), в частности 'хлебная лопата', ср. такие показательные контексты, связывающие лопату, хлеб и печь, как: *D u o n ą deda an l ó p e t o s ir kiša in p e č i ų* или *Mūs l o p e t à jau visai susibaigė — nė d u o n o s po p e č i u m negali p a š a u t* (ср. далее о *šáuti* : *совать*. LKŽ VII. 1966. С. 648); ср. также лтш. *lâpsta, lāpusta* и др., прус. *lopto* и *lapinis* 'ложка' (ср. теперь: *K.-O. Falk.* Das altpreussische Wort *lapinis* 'Löffel' // Mélanges P. Skok. Zagreb, 1985. S. 137—141; *В. В. Иванов.* Индоевропейские этимологии. 1. *lópeta* 'лопата' : рус. *лопáта* : хет. *lappa* // Этимология 1983. М., 1985. С. 160—161). Дальнейший круг связей определяется как несколько отличными формами слов этого корня в славянских и балтийских языках с отклоняющимися значениями, ср. рус. *лепень, лепест(ок), лопух, лепешка, лóпоть, лопотóк* и т. п., лтш. *ļępata, ļẽpata*, лит. *lãpatas, lãpas, lopa, lopė, lõpas* и др., так и примерами из других и.-евр. языков, ср. др.-греч. λίπος (: λίπεω, λοπός, гот. *lofa*, др.-исл. *lófi*, др.-фриз. *lappe* 'лопата', др.-в.-нем. *laffa* 'ладонь', 'лопасть', 'весло' и др. Реконструкция предыстории соответствующего и.-евр. корня принадлежит к числу еще не решенных до конца задач. Тем не менее правдоподобно предположение об исходном значении типа 'быть широко открытым, разверстым' и т. п. (ср. лит. *lópeta* : *lop-sóti* и под.).

[17] Ср. следующие статьи автора: «Совий» (Балто-славянские этнокультурные... С. 101—104), «К реконструкции одного балтийского ритуального термина» (Festschrift for Velta Rūķe-Draviņa. Stockholm, 1986), «Индоевропейский ритуальный термин **soụh₁-etro* (*-etlo-, -edhlo-*)» (Балто-славянские исследования 1984. М., 1986. С. 80—89).

[18] Обряд трупосожжения у балтов хорошо известен по археологическим исследованиям. Но иногда сведения о нем сохраняются и в ранних письменных источниках. Помимо разбираемой здесь вставки о Совии, ср. соответствующие упоминания, относимые к куршскому ареалу у Генриха Латыша (Chronicon Livoniae XIV, 5), у Ж. де Ланнуа (Voyages et Ambassades, XXXVII) и др. Некоторые исследователи склонны видеть отражение (косвенное) этого обряда в латышских народных песнях о смерти. Так, строфа *Nemirstiet jūs, ļautiņi, | Nav vairs rūmes k a l n i ņ ā! | Mēs māsiņu aprakām | Pašā kalna galiņā* ('Не умирайте, люди, | Нет больше места на холмике! | Мы сестрицу похоронили | На самой верхушке холма' (BW27760, 1; характерен основной вариант: *Nav vieta kapsētā!* 'нет места на кладбище') соотносится с холмами захоронения, культивировавшимися в течение целого тысячелетия вплоть до VIII в.

н. э.; в этих захоронениях находят гробницы из известняка, содержащие кости, под которыми обнаруживаются следы кремирования (см. теперь: *L. L. Muizniece*. Linguistic Analysis of Latvian Death and Burial Folk Songs // The University of Michigan, 1981. P. 37 и сл.). Ценно находящееся в этой книге перечисление мотивов, связанных с похоронами, в латышских песнях. Ср. также некоторые другие работы о похоронных обрядах у латышей: *F. Kornets*. Senlatviešu bēŗu ierašas // Sēta, daba, pasaule. Mitau, 1889. V; *P. Šmits*. Miršana un bēres // Latvju tautas dainas. Rīgā, 1932. X. 769—788; *R. Šnore*. Izrakumi Salenieku «kaŗa kapos» Makašānu pagastā // Senatne un Māksla, 1936. II. 25—45; *E. Šturms*. Pirmās bronzas laikmeta kapenes Latvijā // Ibid., 1936. I. 70—83; *Idem*. Vilkmuižas ezera atradumi // Ibid., 1936. II. 73—85; *Idem*. Chronistu un senrakstu ziņas par baltu tautu bēŗu parašām 13. un 14. g. s. // Tautas vēsturei. Rīgā, 1938. 84—110; *K. Straubergs*. Zur Jenseitslehre der lettischen Volkstradition // Spiritus et Veritas. Eutin, 1956. S. 149—167; *A. Ancelāne*. Latviešu bēru ieražas // Latviešu tautasdziesmu izlase. III. Rīgā, 1957. 575—588; *V. Urtāņs*. Etniskās atšķirības apbedīšanas tradicijas un kapa inventārā Latvija 5—9. g. s. // Archeoloģija un Etnogrāfija. 1970. IX. 61—85; *I. Loze*, *J. Gaudonis*. Apbedīšanas tradicijas Latvijā pirmatnējas kopienas laikā // Ibid., 1970. IX. 31—59 и др. (ср. также ряд работ Биезайса и др.). В связи с прусской традицией ср. из последних работ: *J. Okulicz*. Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w. n. e. Wrocław—Warszawa, 1973. Общебалтийская перспектива дана в кн.: *M. Gimbutienė*. Baltai priešistoriniais laikais. Vilnius, 1985.

[19] Реже — могила, гроб, яма, вода и др.

[20] Ср. рус. *сýнуть* 'futuere', *сoвáло, совáч* и др. как nom. instrum. в связи с метафорикой vagina как печь, огонь (ср.: *Печь регоче, бо коровая хоче*... в «коровайном» обряде). Этот круг ассоциаций отчетлив и в мотиве засовывания героя в печь.

[21] Таким образом, герой как жертва и хлеб отождествляются через вхождение в один и тот же контекст, где ключевыми элементами выступают действие «совать» и место «печь» («огонь»). Ср. пресуществление хлеба в плоть и мифоритуальное и символическое отождествление хлеба и жертвы. См.: *О. М. Фрейденберг*. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 55 и сл. и др.

[22] Ср. в песнях Резы: *Tikt kai trečioji praslinko diena, š o v i m o liovė perkūnija.*

[23] Ср. имя прусского божества, «от-талкивающего» (прогоняющего, от-стреливающего) болезни, — *Au-šauts*, где выступает тот же корень, что анализировался выше. Можно думать, что *Aušauts* не что иное, как одна из ипостасей Перкунаса, связанного с тем же действием, но иначе направленным («стрелять в...»: «стрелять от [прочь]...»).

[24] См.: *В. Н. Топоров*. Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 27—40.

[25] Из последних работ в связи с темой тризны см.: *В. В. Мартынов*. Тризны и страва // Балто-славянские этнокультурные... С. 56; *Л. А. Гиндин*. Обряд погребения Аттилы и «тризна» Ольги по Игорю // Там же. С. 30—33.

1987

О ПОНЯТИИ МЕСТА, ЕГО ВНУТРЕННИХ СВЯЗЯХ, ЕГО КОНТЕКСТЕ (ЗНАЧЕНИЕ, СМЫСЛ, ЭТИМОЛОГИЯ)

Когда-то Гете предельно кратко, но в высшей степени по существу написал об одном определении, относящемся к четырем семантически отмеченным, более того, ключевым словам, описывающим в сумме как макрокосм, так и микрокосм:

Zur *rechten* Z e i t
Am *rechten* O r t
Der *rechte* M a n n
Hat *rechtes* W o r t.

Эпитет *recht* 'правый', 'правильный'; 'истинный', 'верный', 'настоящий', 'нужный' определяет и время, и место, и слово или, обобщая и более сжато, х р о н о т о п (Zeit × Ort), и ч е л о в е к а в том, в чем он отличается от всех живых организмов, в с е л е н с к о е (время и место как conditiones sine quibus non, образующих к тому же неразрывное и органическое единство) и ч е л о в е ч е с к о е в его высшем проявлении — даре слова, речи. И то и другое не только определяется правильностью, истинностью, настоящестью, но и нужностью, необходимостью, онтологичностью, если говорить о предельно точной характеристике этих двух космосов, взятых в существенно идеализированном варианте, предполагающем высший синтез понятий и смыслов, определяемых эпитетом r e c h t, словом, восходящим к одному из основных «тетических» (от и.-евр. **dhē-* 'устанавливать', 'полагать', 'устраивать') индоевропейских корней **reg'-*, обозначающему задание направления движения, простирание, упорядочение-организацию, т. е. действия, благодаря которым были преодолены темные силы хаоса и сформированы основы космоса

во всей шири этого понятия — от самого́ пространства до того, кто теперь сам его организует, охраняет и контролирует, ср. др.-инд. *rájas* 'пространство' при *rā́jan* 'царь' как господин этого пространства, направитель и повелитель его (оба слова от глагола *raj-* 'прямо [правильно] направлять', 'упорядочивать' [типологическая параллель — нем. *Gebiet* 'область', 'территория', *Gebieter* 'повелитель', 'властитель', *gebieten* 'приказывать', 'повелевать' и др.]), авест. *raz-*, *razan-* 'порядок', лат. *regio*, *rēx*, *regere*, др.-ирл. *rī*, Gen. *rīg* 'король', готск. *reiks* 'повелитель' и др. (Pokorny I, 854—857).

Конечно, немцы и до Гёте хорошо знали, что подобное схождение в одном хронотопе не только «нужных» времени и места, но и «нужного» и нуждающегося в чем-то важном человека, собственно, и порождает «нужное» слово, гарантируя успех, невозможный без правильной организации процесса упорядочивания, в котором именно слову будет принадлежать решающая роль, ибо именно оно посредник между мыслью и делом. Возникновение этой триады мысль — слово — дело само по себе важнейший прорыв в пространство, выстраиваемое как некий определенный порядок. И крылатая максима «Ordnung ist alles» стала для немцев, и не только для них, своего рода руководством к действию.

Поскольку тема этой работы понятие места, т. е. некоей части пространства (хотя само пространство не может быть сведено к сумме мест), то для уяснения сути места возникает необходимость в его соотнесении с пространством (*Raum*) под углом зрения того, что́ их объединяет (Raum тоже место), и того, что́ их разделяет. Что касается различий, то главное и существенное состоит в том, что было указано уже Л. Витгенштейном: «Каждая вещь существует как бы в пространстве возможных атомарных фактов. Это пространство я могу мыслить пустым, но не могу мыслить предмет без пространства»[1]. Собственно, эта невозможность представления предмета без (вне) пространства и объясняет необходимость введения понятия места как сущности безусловно пространственной, но и в чем-то существенно отличной от пространства, во всяком случае в том отношении, что место не может быть представленным как пустое, пока оно полностью не опустошено и, следовательно, практически тем самым утратило свой статус (строго говоря, *место* [и не только *свято*] *пусто не бывает*, по известной поговорке и по само́й сути принимаемого здесь определения места как своего рода «емкости»: пустое место — что иррациональное число, как квадратный корень из числа 2 или число π) и пока не исчезло само предположение о возможности его заполнения, вмещения в него того, что не может быть помыслено без пространства в форме места[2]. Одна из существенных особенностей архаичного мифопоэтического сознания состоит как раз в том, что в «обытовленном» понимании пространство-место и не могло мыслиться

пустым, беспризнаковым и безымянным. Оно всегда заполнено, «вещно» и поименовано; вне «вещей», вне «заполнения», вне имени оно не существует, и именно «вещи» прежде всего конституируют возникающее представление о пространстве, точнее — о месте в нем. И ключевым было не противопоставление заполненного пространства незаполненному, пустому, а противопоставление «организованного» (в широком понимании) пространства (в частности, связанного с присутствием в нем некиих ценностей, вызывающих заинтересованность человека в них, наличие сферы практических интересов, т. е. потребности «практического» или хотя бы «теоретического» пребывания внутри, посреди — *inter-esse* или движения в этом направлении — *inter-venio*, даже гибельного — *inter-eo*) «пространству», предельно чуждому даже самой примитивной организации, которое было до творения, в Хаосе как стихии тотального смешения и торжества иррациональности и непредсказуемости, когда само понятие пространства было ничем иным как contradictio in adjecto.

Но дело даже не в том, что пространство тоже в некоем смысле место, а место тоже пространственно и вне пространства не более чем вторичная фикция. В связи с темой, выдвинутой в этой статье, существеннее не общее, а разное между пространством и местом. А это «разное» отчетливее всего проявляется в связи с некиими крайними случаями, в которых как раз и проявляются-осуществляются наиболее характерные особенности того и другого, их потенции. «Пустое» пространство, как правило, не интересует человека «дела», погруженного в быт, в практическое, в насущное. Зато именно это «пустое» пространство оказывается в центре внимания тех специалистов, которые склонны от эмпирических фактов уходить в сферу «последних» вопросов. Потому-то тема пространства так властно привлекает к себе внимание астрофизиков и математиков, философов и религиозных мистиков, пророков и поэтов — от Тютчева, Достоевского и Андрея Белого в русской художественно-литературной традиции до Гартмана, Гейдеггера и Витгенштейна в немецкой философской.

Пространство в его высшей, «последней» идее может мыслиться беспредельным, бесконечным, расширяющимся во все стороны (**рас**-пространение), но и вперед-вдаль, в будущее (**про**-странство), и это **про**- не знает «внешних» препятствий. Поэтому оно, как бы по самому исходному условию, «агрессивно-победительно», о чем свидетельствуют и языковые данные, относящиеся к продолжению и.-евр. *pro-ster(n)-/*pro-stor(n)- в целом ряде конкретных индоевропейских языков, от корня *ster$_{ə}$n-, *sterh$_{3}$- (см. Mayrhofer EWAi. II Bd., Lief. 20, 757)[3].

Отражения и.-евр. *ster-, sterə-, *strē-, *steru-, *streu-, в частности, хорошо известны в праславянском и его позднейших (вплоть до настоящего вре-

мени) филиациях. Балтийские языки в данном случае хуже сохранили исходное состояние; в частности, это касается существенного ограничения в употреблении префикса *pra-* при корне *ster-* (: *stir-* : *styr-* и т. п.) и далеко зашедшей специализации в семантике соответствующих слов. Зато славянские языки полнее и точнее сохранили в этом случае архаичное индоевропейское наследие. Ср. ст.-слав. **простр҄ѣти, простър҄ѣти** (**-стьрж, -стьрещи** и т. п.) в соответствии с греч. ἀποτείνειν, διατείνειν, ἁπλοῦν, ἐκπεταννύναι 'простереть', 'распространить'; ἐκτείνειν, παρατείνειν 'протянуть', 'выпрямить' — и не только в связи с чем-то конкретно-материальным (например, рукой), но и с абстрактными понятиями, относящимися к духовной сфере (**мысль, оумъ, слоухы, слово, гласъ, бесѣды**), ср.: **къ т҄ѣмъ мысль си простьретъ** (Супр. 343, 10); **присно оума имы своѥго простръта къ богоу** (Супр. 141, 28), **хот҄ѣхъ патріарховѫ бесѣдѫ къ вамъ простър҄ѣті** (Клоц. 3а, 28) и др., но и **распростр҄ѣти** διαπεταννύναι, ἐξαπλοῦν 'распростереть', 'распространить'; συντείνειν 'устремить', 'направить', а также **пространити** πλατύνειν 'дать простор', 'рассеять', **пространиѥ** ἄδεια 'простор', **пространьство** πλατυσμός 'пространство', παρρησία 'искренность', 'откровенность', 'чистосердечие', **пространъ** πλατύς, εὐρύς, εὐρύχωρος 'просторный', 'широкий', **пространо** μετὰ παρρηίας 'искренне', 'чистосердечно', 'открыто'. Ср. соврем. болг. *простра*, *простирам*, *простор*, *просторен*, *пространен*, *пространство* и др.; макед. *простре*, *простира*, *простор*, *просторен*, *простран*, *пространство*, *простирач*; с.-хорв. *прòстрети*, *прòстирати*, *прòстрти*, *прòстор*, *прòстран*; словен. *prostréti*, *prostrèm*, *prôstor*, *prostóren*, *prostornína*, *prostórček*, *prostrán*, *prostránost*, чеш. *prostříti*, *prostor*, *prostornost*, *prostorný*, *prostranný*, *prostranství*; слвц. *prestierať*, *prestrieť*, *rozprestrieť(sa)*; в.-луж. *přestrěć*, *přestrjeń*, *přestrěń*, *přěstrijeń*, *přestrjen/c*; н.-луж. *pśestřeś*; польск. *rozprzestrzeniać*, *rozpościerać*, *przestrzeń*, *przestrzenny*, *przestronność*; укр. *простирати(ся)*, *простéрти(ся)*, *простóрий*, *прóсторо*, *прóсторонь*, *просторóнище*; русск. *простирать*, *простереть*, *простор*, *просторный*, *пространный* и т. п. В целом реконструируется праслав. **pro-sterti* (**pro-stirti*), **prostirati*, **pro-storъ*, **pro-storьnъ*, **pro-stornьstvo* и под., включающиеся в круг соответствий в других индоевропейских языках. Исключение (вероятно, относительно пóзднее) представляют польский (*rozpościerać /się/*, *rozprzestrzeniać*), оба лужицких языка и кашубский.

Данные балтийских языков относительно слов, восходящих к и.-евр. **ster-*, **sterə-: *strē-*, **str̥-* (Pokorny I, 1029—1030) и **(s)ter-*, **(s)terə-*, **(s)trē-* (Pokorny I, 1022), с у щ е с т в е н н о отличаются от данных других индоевропейских языков, фиксирующих слова с этим корнем, и ставят перед исследователем немалые трудности. Тем не менее именно эти трудности и попытки их объяснения позволяют приблизиться к некиим новым интерпретациям, ко-

торые, кажется, позволяют перебросить мостки между кругом балтийских фактов и фактами других индоевропейских языков и тем самым получить некий шанс на интерпретацию семантических сдвигов в изучаемых словах балтийских языков (впрочем, судить, где ситуация архаичнее, а где начинаются инновации, пока довольно трудно). Самое существенное, однако, состоит в том, что в балтийских языках несомненно присутствуют слова с корнем **ster-*, **stor-*, **stir-* (<**stₔr-*) и, более того, префиксальные образования, восходящие к разным апофоническим вариантам и.-евр. **pro-ster-*, как-то: лит. *pra-stìrti* 'быстро расти', 'вытягиваться', 'растянуться' (LKŽ XIII, 829), с идеей распространения, расширения, выхода за свои исходные пределы; *pra-stỹrinti* 'неповоротливо (неуклюже) проходить' (*Kaikada, žiūrėk, p r a s t ỹ r i n a pro šalį, nė neužsuka* «иногда, смотри, п р о й д е т мимо [стороной], даже не завернет [LKŽ XIII, 821], ср. *stỹrinti* 'идти', 'шагать', 'ходить', о длинноногом), с акцентом на движении особого рода; *prastirénti* 'пробыть в состоянии окоченения, оцепенения' (*Kaip šuva visąnakt p r a s t i r e n a ĩ ir kas iš to!* «как собака всю ночь ты п р о м е р з и что из того!»); *prastyrinẽti* 'слоняться', 'бродить', 'шататься' (LKŽ XIII, 819), с идеей движения нестандартного типа, замедленного, ослабленного, даже разболтанного. Нужно иметь в виду, что существуют и бесприставочные глаголы с тем же корнем в разных апофонических его вариантах, ср. лит. *stẽrti*, *stérti* 'цепенеть', 'коченеть', 'замерзать', 'застывать', *stìrti*, то же, но и *styrẽti* 'торчать'; 'стоять застыв, окоченев', *styróti* 'торчать' (окостенев), *stirksóti* 'торчать', но также и *styrẽti*, *stỹrinti* 'шагать', 'идти', 'ходить' (о длинноногом, долговязом), *styrinẽti*, то же и т. п.; *stirìnti* 'тащить с трудом', 'волочить', 'тянуть', 'вытягивать'; 'цепенеть', 'коченеть', 'застывать' (К. Буга приводил слово *starìnti* (из говора Кведарны) в значении 'erigere penem', см. *K. Būga.* Kalba ir senovė. Kaunas, 1922, 228; *Idem.* — KZ 52. 1925. 281 и др., что имеет аналогию в примерах типа *stir-*, *star-* & *bráhman* при том, что *bráhman* обозначает ключевую в е р т и к а л ь, о чем см. *В. Н. Топоров.* О Брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, 20—74. — Слова того же корня представлены и в латышском языке, ср. *stara* 'расстояние' (→ 'пространство'), 'протяжение', 'направление', 'полоса', но и *starnina* 'Strichregen', при праслав. **storna*; *starains* 'бросающий лучи', *stars* 'выдающийся поперек сук', *staruôt* 'блистать', 'сиять', 'лучиться' и др., что позволяет думать о возможности понимания обозначения звезды-звезд как сияющего, излучающего свет небесного пространства, ср. и.-евр. **ster-* 'звезда', **ster-ā*, collect. 'звезды' — вед. *star-*, *stir-* 'струить(ся)', 'расширять(ся)', 'распространять(ся)', авест. *stārəm.* Acc. sg., лат. *stella*, брет. *steren*, готск. *staírno*, др.-в.-нем. *sterno*, др.-исл. *stjarna* и др. (Pokorny I. 1027—1028).

Уже из приведенных выше примеров (а их число могло бы быть существенно умножено) видно, что они «разыгрывают» ряд весьма важных знаковых противопоставлений, исключающих их случайный характер, тем более что само языковое выражение членов этих противопоставлений реализуется одним и тем же корнем, хотя и в разных огласовках и с разными расширениями корня или без оных. Речь идет прежде всего о вариантах корня *ster-, *stor-, *stir- (<*st$_{ə}$r-), если говорить о древних индоевропейских исходных вариантах, и о противопоставлении вертикали и горизонтали, из которого более или менее автоматически выводятся и остальные противопоставления. Когда речь идет о расширении, распространении пространства (независимо от того, распространяется оно само или его распространяет некто иной), которое в предельном случае совершается или может совершаться во все стороны по периметру, то предполагается, что расширение реализуется по горизонтали, во-первых, и от мыслимого центра к периферии, во-вторых, т. е. в разные стороны (*на все четыре стороны*, как формулирует эту идею народное сознание). Когда имеется в виду земное пространство, при всех его неровностях (если только это не горы или глубокие ущелья и долины), оно в сознании воспринимается как горизонтальное[4], т. е. простертое по земной поверхности. Символом-зна́ком такого местообразующего пространства или, точнее, само́го места в его языковом выражении оказываются слова *сторона*, *сторонушка*, *страна* и как обозначение местопроживания, всей соответствующей территории, и как обозначение направления от центра вовне, и как обозначение крайнего пояса, принадлежащего месту, но предельно удаленного от центра, края, пограничья. Все эти разные территории, составляющие страну-сторону (*stor/na/), ее пространство и ее границы в их совокупности и вмещающие в себя все, что там есть, особенно представляющее интерес для пользователей этой территории, собственно, и составляют то, что следует называть «местом» как terminus technicus, и что отличает его от пространства в более широком и абстрактном понимании, при котором понятия составных частей, границ, центра и периферии пространства нередко оказываются излишними, «неработающими» и тем более не может считаться обязательным вопрос о заполнении пространства, о символах-знаках его. Напротив, в связи с «местом» выделение центра, его отмеченность, более того, сакральность, становятся чем-то чрезвычайно важным и неотделимым как от «центрального» (главного) ритуала, так и от развивающейся метафизики и/или идеологии центра, что было успешно показано и доказано в целом ряде работ М. Элиаде и других ученых.

Если говорить об индоевропейских языковых, ритуальных и мифологических традициях, то весьма существенным оказывается использование для

обозначения центра некиих материальных символов, обозначаемых корнями, общими с корнем, обозначающим пространство, направление, распространение, страну-сторону. Как известно (и это отмечалось во многих работах, в частности, и автора этих строк), в архаичных культурах сакральный центр, концентрирующий в себе предельную энергию, отмечался мировой осью (axis mundi), золотой цепью (Catena aurea), мировым древом (arbor mundi), шестом, древком, колонной, стелой, триумфальной аркой, столпом, ритуальными сооружениями, обычно с четко выраженной вертикальностью, высокой горой, крестом и т. п. Отмечен аналогичный символ центра и в ряде индоевропейских языковых и ритуально-мифологических традиций и, в частности, в русской традиции, для чего используется корень **stor-*, представляющий собою апофонический вариант корня **ster-*, ср. в связи с лит. *stirksóti* 'торчать': *сторчь*, Adv. *сторчакóм*, *сторчкóм*, *стóрчем*, *сторчмя*, *сторчикóм* 'стоймя', 'стойком', 'торчмя', 'торчком', 'торцом'; *сторчевóй вал* 'стояк', 'стоячий' [5] (Даль IV^3, 556); но и *торчь*, *торч/тарч*, *торчок*, *торчёя/торчей*, *торчúло*, но и отчасти *тóрéц*, *торц* (Даль IV^3, 809—810), без «подвижного» *с*-. Семантика глагола *торчáть* связана с форсированной выделенностью, знаковостью ('стоять', 'находиться где-либо стойком, как кол, копыл', 'рожон', 'выставляться', 'выказываться от поверхности'); само «торчание» — результат воздвижения шеста, кола, столпа, креста, мирового древа и т. п.

В связи с названными символами центра и особенно в связи со словами *сторч*, *торч*, *торчок*, *торчать* и т. п. (сюда же — с оговоркой — глаголы русск. *тóркать* 'толкать', 'колотить', словен. *tŕkati* 'стучать', чеш. *trkati*, *strkati* 'толкать', слвц. *strkat'*, в.-луж. *storkać*, *storčić*, н.-луж. *starkaś*, *starcyś* и т. п. Фасмер IV, 83), восходящими к праслав. **stor-k-i̯o-* (**ster-k-*) и **tor-k-i̯o-* (**ter-k-i̯o*), различающимися только наличием или отсутствием *s*-«подвижного», уместно напомнить еще об одном символе вертикали, которая нередко оказывается в реальном центре места или же воспринимается как проходящая через него. Речь идет о шестах, высоких деревьях (возле жилья) или других вертикальных конструкциях, завершающихся горизонтальной деревянной площадкой на сарае, хлеве, на домах, где поселяются аисты, птицы, отмеченные и в народных представлениях, и в фольклорных текстах, и в обычаях (иногда существенно ритуализованных) в Славии и Балтии, но и, конечно, во многих других местах. Аист почитается как одна из наиболее «святых» птиц, к тому же и практически полезных уничтожением гадов, очищением земных вод. Подчеркивается некая глубинная связь аиста с человеком. От одного из людей, нарушившего запрет Бога, и произошел аист. Нередко аиста называют личными именами, список которых достаточно велик. С аистом связано много представлений, также подтверждающих близость его с человеком. Распространено мнение, что аисты понимают человеческий язык, что у них есть ду-

ша, что они молятся Богу, плачут, образуют моногамную семью, что они справляют свадьбу, собираются на суды, вече, советы, что даже пальцы у них человеческие и т. п. С аистами связаны многие поверья, обычаи, определенные обряды, приуроченные к Рождеству, Благовещению и более частным религиозным праздникам. Аисты, считается, приносят человеку детей[6]. Наконец, в связи с рассматриваемой темой существенно, что они длинноногие, и это отражается иногда в их обозначениях. Уже в старославянском отмечено обозначение лебедя (κύκνος) в Супрасльской рукописи **стръкъ**, позже применимое к аисту, белому журавлю, ср. болг. *стрък*, *щтрък*, *щрък*, макед., с.-хорв. *штрк*, словен. *štrk*; др.-русск. *стъркъ*, русск. *стерк*, *стерх*, *стéрех*. Ближайшие по форме обозначения аиста засвидетельствованы в лит. *sterkus*, *starkus*, *starkas* (ср. *štarkus*), лтш. *stàrks*, обозначающее как аиста, так и длинноногого человека, *stārks*, *stārka* 'аист', ср. лтш. *stirka*, о длинноногом существе, о девочке в короткой юбке и с длинными обнаженными ногами, ср. также лтш. *stārks*, *stārķis* 'аист'. Несомненно, среди примеров этого круга слов нужно предполагать заимствования из немецкого (*Storch*, ср. *storchbeinig* 'длинноногий', *storchen* 'ходить как аист'), возможно, из русского и даже из литовского, при том что эти отношения в ряде случаев представляются весьма запутанными, однако не приходится сомневаться, что все они восходят к и.-евр. **ster-* (: *star-*) в обозначении аиста. См. Fraenkel LEW 902; Karulis Latv. etim. vārdn. II, 286; Фасмер III, 758 и др. — Д л и н н о ногий аист на д л и н н о м шесте среди невысоких сельских домов придает этой конструкции еще большую смысловую отмеченность, усиливая идею вертикальности и оживляя ее образом аиста[7]. В этом контексте вполне проясняется и этимология русск. *сторч(ъ)*, *сторчак* и др.

Эта картина Вселенной (мира) представляет собой нередкую в архаичных мифопоэтических традициях вариацию «основного» текста творения, где элементы нового устройства — космического — возникают в н а ч а л е (ср. πρῶτιστα) и выстраиваются в п о р я д к е времени. Уступая в изображении последовательности творения этим «каноническим» текстам, приведенный фрагмент из песни XVIII «Илиады» вводит, однако, существенное новшество: на щите, круглом как Солнце, Луна и Земля (а о круглости последней люди догадывались раньше, чем обычно предполагают, но здесь этой теме не место), воспроизводится синтетическая картина не последовательности этапов возникновения Вселенной, но сам р е з у л ь т а т творения в его статическом состоянии. Вместе с тем не забыто «первейшее», сáмое начало. Что же касается «в т о р и ч н о с т и» картины, засвидетельствованной на щите, выкованном Гефестом, то нужно помнить, что само творение, уже как бы и состоявшееся, остается незавершенным по с у щ е с т в у, пока оно не отражено в слове или в изобразительном искусстве. Недаром в древнейшей версии тво-

рения «Энума элиш», возникшей в Месопотамии, так настойчиво, почти назойливо проходит тема «ненареченности»:

> Когда вверху небо не было (еще даже) названо,
> внизу не имела имени твердо установленная суша.
> ⟨...⟩
> когда никто из них (богов. — *В. Т.*) не был назван по имени,
> ничья судьба не была определена ⟨...⟩,
> появились Lahmu и Lahâmu, (и) они были названы по именам.
> (Табл. I. 1—8)[8]

В связи с двумя почти соименными и уж во всяком случае первонареченными и, следовательно, первоименными (Lahmu : Lahâmu) уместно вспомнить в XVIII песни «Илиады», сразу же после процитированных строк, фрагмент о двух **городах** (тема, существенная в связи с анализом понятия места, см. ниже), **первый** из которых неблагополучен из-за внутренней распри, а **второй** — из-за угрозы извне, что акцентирует противопоставление «внутреннее» — «внешнее» и актуализирует понятие границы, самоё эту тему. Во всяком случае парность двух объектов, находящихся в отношениях сходства и различия одновременно, «разыгрывается» и при обращении к теме места.

Обращаясь к функции и семантике щита, уместно сделать несколько замечаний. Разумеется, щит — орудие за-щиты, прикрытие человека в сражении. Средства защиты были существенно дифференцированы. К ним относились и шлем, и латы, и поножи, и панцырь. У гомеровских героев щит — ἀσπίς имел обычно две формы — овальную или круглую и предназначался скорее всего для защиты груди («грудной» щит), отчасти туловища и был из всех средств защиты наиболее широким, чему соответствовало бы по смыслу обозначение щита согласно одной из этимологий слова ἀσπίς, - ίδος, предполагающей связь с др.-греч. σπιδής 'широкий', 'обширный', σπίδιος 'большой', 'длинный' (ср. Chantraine I, 127: *ἀν-σπις); при этом следует помнить, что разные обозначения щита могут сочетаться с определением, отсылающим к идее ширины, во-первых, или обозначать и соответствующую часть тела, защищаемую щитом, во-вторых (так, др.-греч. θώραξ обозначает не только щит, доспех, преимущественно нагрудный, но и грудь или туловище (ср. ἐν τοῖς στήθεσι καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι. *Plat.*), ср. *грудной щит* из терминологии средств защиты воина в русском языке.

Одним из типов щита гомеровской эпохи является так называемый «круглый» щит, представление о котором можно получить по схематическому изображению его, приводимому ниже и заимствованному из «Реального словаря классических древностей по Любхеру» (СПб., 1883, табл. I, вклейка, рис. 13):

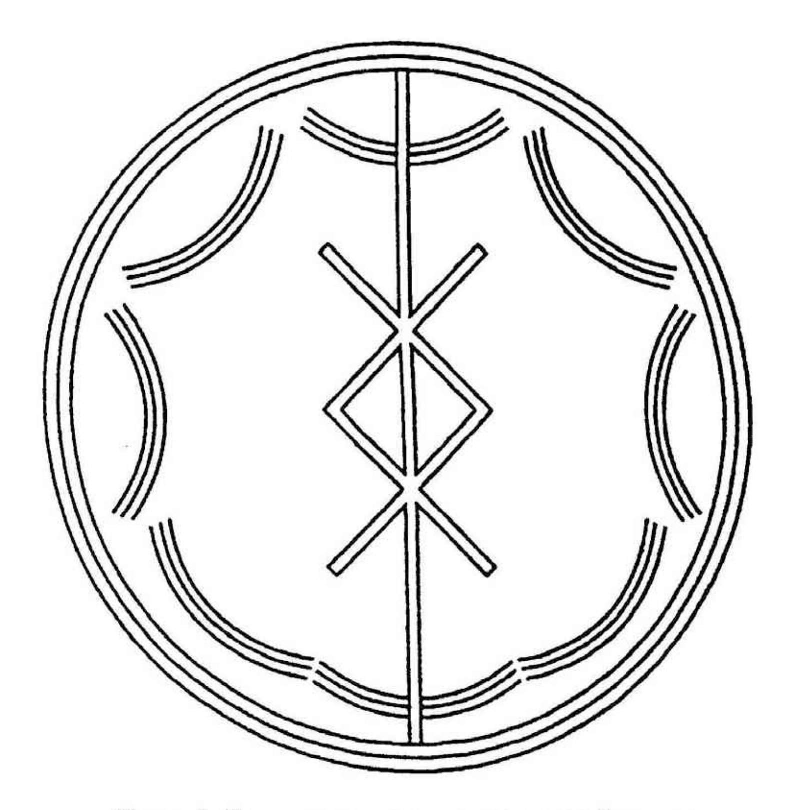


Схема 1. Один из типов щита гомеровской эпохи

Эта композиция изображений на поверхности щита весьма напоминает достаточно близкие, можно сказать, соответствующие композиции, представленные на шаманских бубнах, на лицевой части одежды шамана, на ровдужных ковриках, халатах, спинках нарт и т. п. в шаманских культурах обоих полушарий и изображающие условный образ мира, схему его и даже предельно обобщенную схему п о с е л е н и я - «м е с т о ж и т е л ь с т в а»[9].

И щит, и бубен, и одежда шамана с соответствующими изображениями сакрально отмечены. Они щит-защита и одновременно образ того мира, в пространство которого помещает себя человек. Они и внешнее, и внутреннее — кровное, чревное. Так или иначе, но оказывается, что человека з а - щ и щ а ю т и щит, и бубен, и сакральные изображения, и одежда, отмеченная особо, и само «место», в котором человек находится («свое» место). В ином ракурсе человек считает себя в безопасности, когда он отгорожен от внешнего и опасного, когда он облачен, одет, покрыт-закрыт, изолирован от угрозы агрессии, когда укрыто наиболее сокровенное и являющееся носителем жизненной силы, обеспечивающей «временное» бессмертие, — с е р д ц е в его

груди, которое и нуждается в защите в первую очередь. В этом аспекте особое значение приобретает др.-греч. (гомер.) σάκος 'щит', особенно в контексте хеттск. *tuekka-* 'тело', 'личность', *tuekkeš*. Plur. 'части тела' и др.-инд. *tvác* 'шкура', 'кожа'; 'корка', 'кожура'; 'кора', 'лыко', *tvacas-*, вед. *tvák-* 'кожа', 'шкура'; 'оболочка', 'покрышка'; 'поверхность', *tvanakti* 'совлекать', 'стягивать' (Mayrhofer EWAi I, Lief. 9, 684), из и.-евр. **tuak-*, **tuk-* 'плотно окружать', 'сжимать', 'сдавливать' (впрочем, и др.-греч. σάττω 'снабжать'; 'наполнять', 'набивать'; 'насыщать'; 'оснащать', 'вооружать' (Pokorny I, 1098); ср. также дорийск. σακός при общегреч. σηκός 'загон', 'стойло', 'хлев'; 'логово', 'пещера'; 'жилье'; 'святилище', 'храм'; 'гробница', 'могила'; 'ограда вокруг священной маслины'. Выделенная особо роль маслины подсказывает еще одно (кажется, и без того, наиболее правдоподобное) объяснение слова — из и.-евр. **teu-*, **təu-*, **teuə-*, **tuō-*, **tŭ̄-* 'распухать', 'вздуваться'; 'толстеть', 'жиреть'; 'укрепляться', 'усиливаться и т. п., ср. хотя бы др.-инд. *tavīti* 'быть сильным', 'усиливаться', *tavás* 'крепкий', 'сильный'; 'сила'; 'мужество', 'смелость'; *taviṣá-* 'сильный' (но и 'море'; 'небо' как «сильные»), *táviṣī* 'сила', 'мощь' и др.; авест. *tav-* 'быть в состоянии (в силе)', 'мочь', *tavah-* 'сила', 'мощь', *təvīsī* 'телесная сила', др.-перс. *atāvayam*, *tunuvant-*, *tauviyah-* и др. с семантикой силы-мощи; русск. (и друг. слав.) *тытъ* 'тучнеть', 'жиреть' (из праслав. **tyti*), *тук* и др. 'жир' (из праслав. **touk-*). Умащение маслом (ср. *маслина* как священное дерево), жиром тела человека, оружия, камня, отмеченных повышенной знаковостью предметов и т. п., усиливает, придает добавочную мощь перечисленным объектам, как бы повышает уровень защиты от враждебного внешнего, увеличивает шанс на успех. Как известно, в ряде архаичных традиций умащение объектов такого рода (щиты, стрелы, другие доспехи, стены крепости, изделия из кожи [кстати, щиты нередко делались именно из кожи] и т. п.) принадлежит к обычным процедурам. И наконец, едва ли подлежит сомнению связь широкогрудости (см. выше) с широкощитостью, ср. Εὐρυ-σάκης, nom. propr. сына Энта Эврисака (у Софокла), букв. — 'широко-щитый', ср. другие имена подобной структуры, как Εὐρυσθένης, Эврисфен, сын Аристодема, родоначальник спартанского царственного рода Эврисфенидов.

Примечание. Все, что говорится выше об и.-евр. **teu-* : **tū-*, предполагающем охват широкого пространства, удерживание его в определенном объеме, внешнее ограничение, сжатие-сдавливание (и.-евр. **tuak-* : **tuk-*), накопление жизненной силы, наконец, заполнение этого объема-пространства, имеет прецедент в текстах о творении мира, как это представлено в порождениях архаичного мифопоэтического сознания. Ср. в ведийской космогонии об операциях создания пространства, об удерживании его границ, об установлении опоры, о заполнении этого новосозданного пространства и об охватывании его как некоего единства, см.

Б. Л. Огибенин. Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). М., 1968. 18—19, 21—25, 25—37, 34—45, 48—50 и др.; *B. L. Ogibenin.* Structure d'un mythe védique. Le mythe cosmogonique dans le Ṛgveda. The Hague — Paris, 1973.

«Место», чтобы быть понято и осмыслено, должно быть названо-поименовано, во-п е р в ы х, описано в том, что касается его состава, во-в т о р ы х, и отличено от «н е -места», которое бытовое, житейское, практическое, поверхностное сознание нередко готово счесть «местом», в-т р е т ь и х. Если есть центр, отмечаемый тем или иным образом (материально) и признаваемый сакральным, то это обычно предполагает возможность и осуществимость двух процессов — «эндоцентрического», состоящего в с о б и р а н и и центром всего того, что наличествует в «месте», вне центра и особенно на периферии, стягивании всего, что представляет интерес в силу ценности этого «всего», и «экзоцентрического» процесса отчуждения центром другим локусам «места» того, в чем они нуждаются и в чем заинтересованы. Эти двусторонние процессы, строго говоря, несимметричны, что и не позволяет «месту» стать однородным, ибо «однородность» означала бы отмирание различий, нивелирование, результатом которого обычно бывает застой, нередко завершающийся коллапсом. «Месту» в разных частях его пространства нужно быть разным, потому что гармонизированное «разное» и даже противоречивое надежнее и сильнее однообразия, как бы уже и не нуждающегося в усовершенствовании и не имеющего стимулов. Поэтому «месту» — и в архаических культурах, и в современных мегаполисах (даже если они полицентричны; впрочем, сама полицентричность вводит в игру разнообразие и тем самым нарушает принцип, лежащий в основе архаичного понимания «места») — нужно разнообразие в разных точках его пространства, между центром и границами. А это пространство между двумя предельно удаленными друг от друга элементами «места» как раз и есть вместилище всего, что только есть в этом «месте», тем более, что и центр и граница в некотором смысле мнимости, лишенные пространства, — точка и линия.

Если же речь заходит о самóм «месте», то тут возникает вопрос о том, ч е м оно заполнено, потому что «м е с т о» есть прежде всего в м е с т и л и щ е чего-то, без которого то, что обычно с большим или меньшим безразличием называют местом, лишает само понятие «места» необходимой точности его определения, более того, его смысла, его целенаправленности и практической установки «места». Разница же пространства и «места» как раз и состоит в том, что последнее предполагает замысел и, следовательно, целенаправленность и установку. В этом контексте, собственно, и возникает проблема с о с т а в а «места» в его «среднетиповом» варианте. Уместно, хотя бы в самом общем виде, попытаться описать этот состав.

Прежде всего это, конечно, люди, населяющие это «место» и имеющие определенную заинтересованность в этом «месте». Но может быть представлена ситуация, при которой люди здесь не живут, но, будучи более или менее близкими соседями, имеют бóльшую или меньшую заинтересованность в этом «месте» и при благоприятных обстоятельствах могут перейти от абстрактной и теоретической заинтересованности к конкретной и практической деятельности в нем. Так или иначе, но в этой ситуации именно люди занимают особое положение в этом «месте»: во всяком случае только они способны к самой постановке вопроса о «месте», к целеполаганию, составлению плана действий и осуществлению этого плана.

Далее состав «места» определяется «природными» данностями — рельефом местности и природными особенностями, наличием воды, пищевых ресурсов, естественных укрытий и т. п.

Также необходим учет уровня «культуры» насельников «места» — самогó наличия предметов «вещного» (в широком смысле слова) круга, артефактов — от одежды, утвари, орудий труда, оружия и т. п. до жилища, хранилища, святилища и т. п. (см. ниже), умения всем этим пользоваться, «технических» навыков и «технологического» мышления, благодаря которым становятся возможными и сама жизнедеятельность и жизнеобеспечение (проблема запасов, их хранения и их распределения).

Наконец, «место» по определению не мыслимо без его границы. Само это понятие имплицирует постановку вопроса о том, чтó находится по ту сторону границы и есть ли с той стороны опасность угрозы или, напротив, возможность благоприятных отношений с соседями, способствующая обмену, выработке общих решений, реализации выгодных обеим сторонам задач. В каком бы направлении ни складывались отношения по обе стороны границы, было бы ошибочным при определении смысла «места» ограничиваться только противопоставлением двух этнокультурных сообществ по обе стороны границы. Совершенно очевидно, что хотя «место» может быть и неудачным, опасным, даже плохим во всех отношениях, существует презумпция, что «место» по некоему провиденциальному плану, по замыслу, по открывающимся возможностям рассчитано на благое, что во всяком случае положительное может в месте сем случиться.

Это благое, присутствующее в пространстве «места» как залог, отчетливее всего являют человек и вещь, плоды изобретательности и труда человека, выстраивающего сферу культуры, наиболее интенсивной и многообещающей деятельности, что особенно заметно отличается, например, от примитивного собирательства или экстенсивных форм земледелия и скотоводства, даже охоты, обеспечивающих человека пищей, см. ниже. Но предельно полное определение сути «места» достигается при рассмотрении наи-

более контрастного противопоставления «места» пуще, запустению (ср. прусск. *pausto* 'дикий' при праслав. **pustъ* и его продолжениях; прусск. *paustre* 'дичь', 'дикая местность'), в мыслимом пределе — пустоте, исключающей всякую возможность появления здесь благого. Связь места и вещи многообразна и глубинна: нет вещи без места, ее вмещающего, но и мéста в том смысле, в котором здесь понимается «место», нет, если в нем нет вещи или человека. В разных языковых традициях эта глубинная связь «места» и вещи раскрывается с полной доказательной силой [10].

Одним словом, «место» благодаря присутствию в нем человека, вещей-артефактов и пищи обладает жизненной энергией высокого напряжения, той витальностью, которая определяет уровень жизненной силы, кодируемой и.-евр. **u̯eik-* : **u̯oik-*. Продолжение этого корня присутствует в праслав. **věkъ*, ср. ст.-слав. **вѣкъ** αἰών и соответствующие примеры в других славянских языках. Было бы ошибкой полагать, что это слово означает только век-столетие или жизненный срок человека. Праслав. **věčьnъ(jь)* и его продолжения обозначают выход из времени смертного во время бессмертия. Наконец, существует немало примеров в славянских же языках, где со словом *век* связывается нечто вроде вещества жизни, источника жизненной силы, самой этой силы. Данные других языков (и прежде всего балтийских) в словах этого корня фиксируют акцент прежде всего на жизненной энергии, жизненной силе и ее проявлениях, в частности, в росте-возрастании ее, ср. лит. *vaĩkas* 'дитя', 'ребенок'; 'мальчик', *vaikìnas* 'парень', *vaĩkis*, то же, *vaikai* 'дети', 'потомство', *vaikýti(s)* 'преследовать', 'гонять(ся)'; *veĩkti* 'делать', 'действовать', 'работать', *véikus* 'быстрый', 'скорый', *veikùmas* 'скорость', *vikrùs* 'проворный', 'ловкий', *vikrýbė* 'проворство', 'ловкость', *vikrė́ti* 'становиться проворным' и др.; наконец, *vìẽkas* 'жизненная сила', 'жизнь'; лтш. *vaiks* 'юноша' (возможно, из литовского), *vaĩki* 'дети', *veikls* 'ловкий', 'расторопный'; 'умелый', *veiksme* 'сноровка', 'умение', 'хватка'; 'успех', 'удача'; *veikt* 'выполнить', 'осуществить', 'делать' и т. п.; прусск. *waix* 'слуга', *woykello*, то же. Из других языков ср. лат. *vinco* 'побеждать', *pervicax* 'настойчивый', 'упорный', 'непреклонный'; др.-ирл. *fichid* 'сражаться', *fich* 'гнев', 'ярость', *feuchuir* 'строгий', 'суровый', 'резкий'; готск. *weichan* 'бороться', 'воевать', др.-исл. *vīgr* 'боеспособный' и др. (Pokorny I, 1128—1129). — В этом контексте праслав. **čelověkъ/čьlověkъ* естественно может трактоваться как носитель возрастающей жизненной силы (и.-евр. **kel-* 'возрастать', 'поднимать(ся)' & **u̯oik-*). Собственно, «место» и есть то пространство, где происходит это возрастание-прибывание жизненной силы, где подлинно реализуются промыслительные залоги [11].

Вещь (артефакт) как благое творение человека возникает, пребывает и функционирует в пространстве «места», внося в жизнь человека новую силу,

ему в помощь. Человек и вещь нужны друг другу и взаимозависимы. И об этой взаимной соотнесенности, более того, сродстве свидетельствует сам язык (см. ниже). Вещь делается, творится, производится человеком, и со временем, умножаясь и обеспечивая потребности человека, она образует своего рода «вещный» мир-космос человека. Именно через человека вещь обретает свое вместилище в пространстве «места». Вещь — результат деяния, и само ее произведение на свет есть деяние, дело [12]. В высшей степени показательны балтийские и славянские языковые данные, позволяющие вскрыть сам принцип мотивации обозначения вещи. Оказывается, что вещь обозначается тем же корнем и.-евр. **u̯eik-* : **u̯oik-* : **u̯ĭk-*, который выступает и во второй части обозначения человека — *век* (< **вѣкъ* < **u̯oik-*). Балтийские данные особенно многочисленны, разнообразны и в высшей степени доказательны; более того, они бросают луч света и на соответствующую ситуацию в славянских языках. Мотив жизненной силы, присутствующей в обозначении человека (и притом, возрастающей) в славянских примерах, прежде всего находит себе подтверждение в соответствующих балтийских словах. Некоторые примеры были уже приведены выше, но нужно более точно очертить круг слов с указанным корнем. Здесь достаточно ограничиться рядом литовских примеров, которых значительно больше, чем в латышском (не говоря уж о прусском), и которые убедительнее демонстрируют мотив творчества и творческой силы, связанный с этим корнем. Несколько примеров — *veĩkti* 'делать', 'действовать', 'работать' ('мочь-уметь'); 'иметь силу'; *vỹkti* 'происходить', 'совершаться', 'твориться'; 'удаваться', *výkdyti* 'выполнять', 'исполнять'; 'осуществлять', 'производить', *výkdymas* 'выполнение', 'исполнение'; *veika* 'деяние', *veikìmas* 'действие', 'деятельность', *veikinỹs* 'действие', 'деятельность', *veiklà* 'деятельность', *veiklùmas*, то же, *veikmẽ* 'действие'; 'активность', *veĩksmas* 'действие'; *veĩkalas* 'дело', 'работа'; 'произведение', 'творение' (: *veikaláuti* 'делать', 'работать', 'исполнять'), но и с акцентом на проявлении энергии, бодрости, активности — *veikùs* 'скорый', 'быстрый', *veikùmas* 'скорость', 'готовность', *véikiai* 'скоро', 'вскоре', *vikrùs* 'проворный', 'ловкий', 'расторопный', *vikrė́ti* 'становиться проворным', *vỹkęs* 'успешный', 'удачный' и др. В этих словах важнее всего направленность на деятельность, само действие, работу — на дело и изделие, т. е. на творчество, невозможное без жизненной силы.

Примеры из славянских языков скуднее и, главное, менее однородны, строго говоря, не сводимы к единому праславянскому источнику. Опираясь на ст.-слав. вѣшть 'πραγμα' (Клоц., Супр.) и чешск. *věc*, с одной стороны, и точное готское соответствие *waihts* 'вещь' (ср. др.-в.-нем. *wiht*, *wicht* 'вещь', 'существо'), с другой, можно думать как об источнике о праслав. **vě̆ktь* < и.-евр. **u̯oik-ti̯-*, хотя большинство славянских языков имеют слова с корнем

vec, *вещ*(ь) и под. Одинаковость языкового элемента **věk-* (< *и.-евр. **u̯oik-ti̯-*) в обозначении вещи и человека как носителя поднимающейся, возрастающей силы объединяет человека и произведенную им вещь, указывая на наличие в том и в другой силы — живой в человеке и овеществленной в вещи. Расширение корня *-t-*, реконструируемое для обозначения вещи, как раз и свидетельствует об известной несамостоятельности вещи, ее пассивности, пока она не попадает в руки человека (ср. значение *-t-* в таких словах, как *молот*, *долото*, *копыто* и т. п., и *-t-* как знак пассивности — *умытый*, *зарытый*, *покрытый* и т. п.). Польск. *rzecz* 'вещь', 'дело', 'речь' (слово) существенно для реконструкции праславянского источника **rěčь* с точки зрения семантики, но проблемы не решает. — В связи с темой «места» как вместилища и его состава стóит особо обратить внимание на соотношение вещи и пищи (праслав. **pit-i̯a* : **pitati*, **ed-i̯a*, русск. диал. *éжа*): что касается первой, то здесь первенствует искусство человека, даже если материал вещи — дерево, камень, трава и т. п.; что касается второй, то здесь первое слово за природой, тем более что пищей могут служить и никак далее не обрабатываемые плоды, растения, некоторые представители животного мира и т. п.; но и в случае обработки «естественного» продукта роль природы несравненно существеннее роли человека, приготовляющего определенным образом пищу, доводя ее до кондиции. В целом можно сказать, что за вещью стоит человек, за пищей же — природа.

Если бы вещи хотели оправдать свое существование, быть использованы, т. е. осуществить свое назначение, и если бы они умели говорить, они должны были бы спросить у человека о своем предназначении и о своем имени, поскольку их творцом и их ономатетом был именно человек, *homo nominans*. Имя каждой вещи знал лишь человек, и, конечно, оно было мотивировано функцией и/или внешними особенностями вещи. Но сам акт имянаречения вещей как бы вводил их в круг интересов человека, отчасти «очеловечивал» их, приучал их к отклику на зов человека (ведь не считать же глухонемого лишенным права быть человеком!) и к немому вопрошанию о главном, обращенному к человеку, — «скажи мне мое имя»[13]. Эта соотнесенность человека и вещей и явленность их через имена, через слово образуют ядро ономатетического акта, когда все, что нужно человеку в данном хронотопе, все что помечено именами, поименовано, оказывается взятым на учет, приобщенным к потребностям и нуждам человека, по сути дела «присвоено» человеком себе, и — еще важнее — оно есть (**es-* 'быть', 'существовать'). Глагол бытия в данном случае выступает как обозначение чистой местообразующей функции в духе платоновской χώρα (букв. — 'пространство', 'место', 'местоположение', 'область', 'край', 'страна', 'земельная собствен-

ность', 'деревня'), а именно в функции обозначения места как пространства, где нечто выступает как «непотаенность» (по Гейдеггеру), являясь как сущее, как истина (ἀλήθεια), как благо (и.-евр. **sont-*)[14].

Идя от центра «места» до его окраин, до границы, человек входит в зону повышенной опасности, неопределенности, неожиданности, и начинается эта ситуация на периферии, по сторонам, примыкающим изнутри к границе. Разумеется, здесь не только угроза, но и шанс, особенно в случае контактов с населением соседнего «места» (или «мест»). И этот шанс, достигаемый при установке на мир, готовность договориться, терпимость и особенно при сильном дефиците в чем-то важном, насущном, воплощается в договоре (вслед за Руссо можно сказать — общественном плюс двустороннем как минимум) между двумя разными этнолокальными группами, коллективами. Основа договора — обмен, чем бы то ни было, но что является «ценностью» (по крайней мере для одной группы, тогда как другая, обладающая этой ценностью или же просто не считающая просимое ценностью, может рассчитывать на приобретение того, что ей нужно и что есть у соседей) — вещами, пищей, украшениями, словами, женами и т. п., о чем не раз писал К. Леви-Стросс в своих работах, впрочем, и многие другие этнографы. Иногда обмен предполагает не только или даже не столько материальные ценности, сколько символические, исключительно знаковые, этикетные. В существенной степени такие обмены преследуют исключительно проверку самого механизма обмена, с тем чтобы удостовериться в его действенности. В этом отношении обе стороны как бы признают полезность этого механизма для себя и рассматривают эти процессы как свое «интеллектуальное» и одновременно практически выгодное достояние. В случаях обмена такого рода требуется выделение некоего условно общего пространства чаще всего на общей границе на то ограниченное время, пока совершаются процедуры обмена.

Иная ситуация возникает на границе двух «мест», населяемых враждебными группами. Отрицательные эмоции существенно сильнее положительных или относительно нейтральных, и к встрече опасностей, грозящих иногда полным истреблением «слабой» группы со стороны «сильной», готовятся основательнее и загодя. И первая забота в таких случаях — о границе. Она должна достаточно часто проверяться с помощью обходов, наблюдения за тем, что происходит по ту сторону границы, наконец, института охраны-стороженья. Надо полагать, что сами слова, обозначающие стóрожа, стрáжу (*стóрож*, как и *сторóжа*, *стороже́нъе*, *стере́чь* : *стерегý*), пребывающего при границе, на периферии, в стороне, генетически связаны с обозначением стороны и восходят к и.-евр. **stor-g-* (где *-g- расширитель* корня): **ster-g-* : **stro-g-* : **stre-g-* (при **stor-n-* : **ster-n-*; **stro-n-* : **stre-n-*),

см. Pokorny I, 1023, 1029—1030, с условной реконструкцией figura etymologica типа **stor-g- & *ster-g- & *stor-n-* (Nom. & Vb. & Acc) **«сторож сторожит (стережет) сторону»** [15]; праслав. **storža* < и.-евр. **stor-g-i̯a* 'стража'. Слово для обозначения сторожа-стража, стражи обнаруживает тот же корень, который присутствует и в русск. *сторч(ь)*, *сторчак* (см. выше), ср. и.-евр. **stor-g-i̯* : **stor-k-i̯-* [16].

Сторож-страж (или стража) не сидит, не лежит, находясь на наиболее уязвимых местах границы, но с т о й т, вытянувшись: он весь внимание, напряженность, ожидание, или х о д и т, обычно медленно, изучая местность вдоль границы, приглядываясь ко всему, что может вызвать подозрение в опасности. В этом его служба и его долг. Характерно, что стояние (замерев) и ходьба (медленная), отмечаемая здесь адекватным образом, фиксируются и в соответствующих глаголах — лит. *stirksóti* / *stìrti*, с одной стороны, и *stýrinti*, *styrinė́ti*, с другой (см. выше) [17].

Между «местом» и границей обоюдная связь. В принципе место предполагает границу, а граница образует и окончательно оформляет само «место», выделяя его как именно э т о д а н н о е место. В отрицательном модусе этому тезису соответствовали два тезиса, тоже между собою связанных: без границы нет места, без «места» нет границы (здесь не рассматриваются ситуации, когда местопребыванием некоего племени оказывается очертание берегов острова в море или океане или — сходная ситуация, — когда вокруг «места» вовсе незаселенное пространство).

Сами г р а н и ц ы «мест» могут быть естественными, как бы предусмотренными природой и оцениваемыми «местожителями» как удачные, надежные, по меньшей мере, удовлетворительные, или искусственными, оформленными населением «места» согласно определенным требованиям, выполнение которых обеспечивало бы должный уровень безопасности. Иногда «естественные» границы практически ничем не обозначены и могли бы считаться виртуальными, если бы не традиция и узус, имеющие власть над «местожителями». Вероятно, такая невидимая граница была из числа ранних установлений человека. Следующим этапом в эволюции границы «места» были попытки приблизительного обозначения границ типа «от такого-то леса до края поля, от него до высокого дуба на таком-то холме, от него до такой-то пустоши...» и т. п. Естественно, такие границы не охранялись, и сами подобные указания обычно указывали на владельческие права. Вероятно, границам этого типа предшествовали «договорные» и/или «принудительные» границы между двумя соседними «местами», первые в случае взаимного согласия населения двух «мест», вторые — в случае принуждения с одной стороны и вынужденной уступки с другой (неравенство сил и возможностей). «Территориальные» споры вынуждали к установлению более четких и определенных

границ между двумя «местами», исключающих сомнения у насельников каждого из соседних «мест». В лесной зоне обычно вырубалась достаточно широкая полоса деревьев между двумя «местами», срубленные деревья выжигались или удалялись какими-то другими способами. Но и этого со временем становилось мало, и на разделительной полосе устанавливались те или иные «размежевательные» знаки, в основном символического характера, которые, впрочем, далеко не всегда останавливали попытки перераспределения земли между «местами». Приходилось прибегать к не-символическим средствам обеспечения безопасности — сооружались изгороди-ограды, ранние предшественники крепостных стен и формирования поселений раннегородского типа, устраивались завалы из деревьев, камней, земли (валы)[18], ранние прообразы крепостных стен, выкапывались рвы, иногда наполняемые водою, и т. п. Естественно, что эволюция средств обеспечения безопасности своего «места» шла по разным направлениям, и их было много, хотя в разные времена и в разных «местах» разные способы самозащиты обнаруживали и много общего.

Внутри границ «места», обычно в центре его располагалась высшая сакральная ценность — святилище или некий символический образ центра типа столпа/столба, древа (центра, жизни, плодородия, восхождения, познания, небесного, шаманского, мистического древа и т. п., представляющих вариации образа мирового древа), мировой горы, «мирового человека», храма-святилища, колонны, обелиска, триумфальной арки и т. п. Поблизости от центра находились место для собрания членов племени, помещения ритуального назначения (например для совершения инициации мальчиков, достигших половой зрелости), жилище вождя, помещение для общих трапез типа спартанских сисситий — συσσίτια. Далее от центра — жилища обитателей «места», еще дальше — хозяйственные помещения, сараи-хранилища, склады, загоны для скота и т. п. Во всяком случае приблизительно таков состав «места» и расположения основных его объектов во многих архаичных традициях, описанных исследователями, обычно археологами и этнографами. Известны и подробные описания и планы подобных поселений, являющихся надежными образцами того, что здесь называется «местом» применительно к определенной стадии культурного развития. Сто́ит добавить, что в таких «местах» нередко продумана и система хронотопической ориентации, не говоря уж о проработанности и подчеркнутой значимости как горизонтальной структуры, так и вертикальной. Для первой характерно четкое различение основных (чаще всего четырех, реже — восьми) направлений от центра к граничной периферии, вдоль которой располагаются переходные пространства, нередко называемые сторонами-странами, а также понимание иерархии зон, окружающих центр «места». Для вертикальной структуры актуаль-

но тройное членение: верхняя сфера (Небо), средняя (Земля), нижняя (Подземное царство). Отношения между этими сферами асимметричны. Во многих этнокультурных (впрочем, и языковых) традициях соотношение двух первых сфер часто интерпретируется в свете половых различий. Небо-Отец противопоставляется Земле-Матери, хотя они образуют пару, обеспечивающую жизнь на Земле в разных проявлениях этой жизни [19].

Включенность человека архаической эпохи и/или мировоззрения в рамки общей схемы ориентации, можно предполагать, была достаточно значительной, но несколько абстрактной. Конкретность же избрала себе пристанище в том, что было связано с каждодневной жизнью, с бытом, с необходимостью решения практических и часто неотложных задач. Не случайно, что свидетельства о характере этой конкретности полнее и ярче отразились в устном народном творчестве, с одной стороны, и, с другой, в древних «описательных» текстах «научного» (условно говоря) характера.

В связи с темой «конкретностей» того, что обозначается как «место», существенно отметить и те маршруты, по крайней мере, основные и неизбежные в само́м «месте». Помимо периодического обхода-обследования границы стражами, бо́льшая часть маршрутов естественно определяется теми или иными потребностями — ритуальными, хозяйственными, личными и т. п. Но для наиболее архаичных обществ, подобных австралийским аранта и ряду других племен, стоящих (или стоявших) примерно на том же уровне цивилизации, нельзя пройти мимо главной «дороги жизни» у таких племен. Она предполагает обход всех тех мест, которые служат для племени так называемой «к о р м о в о й б а з о й». Эта дорога и эти походы в тех условиях совершались с известной периодичностью, можно сказать часто или даже постоянно, поскольку племенам, экономика которых основана на с о б и р а т е л ь с т в е, других способов выжить практически нет. На этих путях по кормовым базам со временем открывались и новые шансы выжить (охота, рыболовство, приготовление запасов, даже каннибализм и проч.), умножался опыт использования того, что могло стать пищей, открывалась перспектива выращивания, сохранения и практического использования пищевых ресурсов. Все это побуждало держаться за те локусы «места», где можно было — хорошо или не очень — прокормиться в тяжелые моменты: «места», лишенные пищевых ресурсов, становились неоправдывающими себя: племя уходило из своего «места» в поисках другого. «Место» опустошалось и в конце концов могло «размещиваться».

Здесь нужно вкратце отметить, на время вернувшись к старым свидетельствам об организации места, способы обеспечения безопасности с в о е й границы и, следовательно, с в о е г о «места» в двух весьма разных во многих от-

ношениях традициях — римской (царского периода) и старорусской, как она восстанавливается по заговорным текстам, дающим многое и для реконструкции характера своего «места» и включающего его в себя хронотопа.

Что касается ранней римской традиции, то наиболее полно и точно соответствующий материал представлен в знаменитом труде римского историка Тита Ливия (59 г. до н. э. — 17 г. н. э.) «Ab Urbe condita», в его первой книге. В «Предисловии» к ней автор признается, что он не знает, удастся ли ему создать нечто достойное «о деяниях народа римского от первых начал Города» и приблизиться к истине или превзойти «неискусную древность в умении писать». И тем не менее, «как бы то ни было, я найду», — писал он, — «радость в том, что и я, в меру своих сил, постарался увековечить подвиги первенствующего на земле народа; и, если в столь великой толпе писателей слава моя не будет заметна, утешеньем мне будет знатность и величие тех, в чьей тени окажется мое имя».

Автор знает, что «сам предмет требует трудов непомерных», что «надо углубиться в минувшее более чем на семьсот лет, ведь государство, начав с малого, так разрослось, что страдает уже от своей громадности» (об этом историк говорит с полным правом, ибо он сам, как и его поколение, был свидетелем многих бедствий). Это сопряжение далекого прошлого с днем сегодняшним делает честь автору, бывшему свидетелем того, как «силы народа, давно уже могущественного, истребляли сами себя». И еще одно свидетельство трезвости и проницательности автора — «Рассказы о событиях, предшествовавших основанию Города и еще более ранних, приличны скорее творениям поэтов, чем строгой истории (Quae ante conditam condendamve urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur ⟨...⟩)».

Первая книга исторического труда Тита Ливия — о потере троянцами в результате войны и поражения своего «места», родной Трои, для большинства — и своей жизни. Впрочем, было два исключения — были пощажены Антенор и его энеты и Эней с его спутниками, вынужденные покинуть Трою в поисках нового места, которое они нашли в конце концов в Италии. На фоне жестокой расправы ахейцев с троянцами это было действительно редчайшее исключение: с Антенором и Энеем с их спутниками «не поступили по законам войны — и в силу старинного гостеприимства, и потому что те всегда советовали предпочесть мир и выдать Елену». Странствуя в сторону Италии, они несли с собой память о Трое, и само это имя готовы были присвоить новому «месту», желая увидеть в нем возрожденную Трою. И это желание и попытки соответствующей практики независимо были присущи и Антенору и Энею и их спутникам [20]. На их долгом и чреватом опасностями пути из разрушенной Трои до Италии не раз находилось новое место и называлось Троей, но

судьба вела их в Италию, а Энея в будущий Рим (Roma), который не только стал преемником Трои, но и осуществил то, что старой Трое было не под силу.

Но и прибыв в Италию, троянцы продолжали поиски «нового места», своего рода будущей Трои, но после бесконечных скитаний у них ничего не осталось кроме их кораблей. Сойдя на берег[21] и увидев на полях пасущийся скот, они стали угонять его. Но это было место, принадлежавшее царю Латину и аборигенам, которые решили дать отпор чужеземцам. Далее Тит Ливий предлагает две версии продолжения случившегося. По одной из них Латин был разбит в сражении и заключил мир с Энеем, скрепленный свойством; по другой версии, когда обе стороны уже приготовились к бою, царь Латин, прежде чем трубы подали знак, предложил вождю пришельцев переговоры. В их ходе Латин узнал, с кем он имеет дело, откуда и почему пришли они сюда, и, услыхав в ответ, что перед ним троянцы, что вождь их Эней, сын Анхиза и Венеры, «что из дому их изгнала гибель отечества и что ищут они, где им остановиться и основать город, Латин подивился знатности народа и его предводителя, подивился силе духа, равно готового и к войне и к миру, и протянул руку в залог будущей дружбы. После этого вожди заключили союз, а войска обменялись приветствиями» (I, 1:1). Эней стал гостем Латина, который, выдав свою дочь за Энея, перед богами-пенатами скрепил союз между народами союзом между домами. Скитания троянцев кончились. Чтобы прочнее утвердиться здесь, спутники Энея основали город, названный по имени жены Энея Лавинием.

Если до сих пор в книге Тита Ливия подчеркивался мотив поисков нового места, то встреча троянцев с Латином изменила многое, и этими изменениями они были обязаны именно Латину, который предпочел решению вопроса в бою переговоры о мире, заключение союза — политического и родственного. С тех пор в «Истории Рима от основания Города» Тита Ливия, когда искомое «место» оказалось уже найденным, все чаще появляются ключевые понятия и слова «переговоры», «союз», «мир», «договор», «брак», «основание города» и, конечно, «граница».

Эней многим был обязан Латину и старался следовать его установке на согласие и мир. В свою же очередь эти уроки в той или иной мере были усвоены наиболее выдающимися из царей Древнего Рима, прежде всего самим Ромулом и Нумой Помпилием[22]. Эта линия и на уровне тактики, и на уровне стратегии многое определила в политике римских царей, особенно в ситуациях, признаваемых Римом опасными для себя или, по меньшей мере, весьма неопределенными. Конечно, когда ситуация прояснялась и выявлялось существенное преимущество Рима и латинян, цари отваживались на силовое решение вопроса о расширении собственно «римского» ядра, на агрессию. Но если она в скором времени не приносила успехов, Рим и его цари как бы

вспоминали заветы Латина и первыми, опережая противника, брали на себя мирную инициативу. Если вспомнить весь общий масштаб римской, начавшейся, собственно, с предримской, троянской, исторической перспективы — от гибели Трои, из которой удалось спастись нескольким десяткам людей, до невиданного величия Римской Империи, когда она так разрослась, что (вспоминая слова Тита Ливия о его времени) сама страдала от своей громадности (〈...〉 et quae ab exiguis profecta initiis eo c r e v e r i t, ut iam magnitudine laboret sua, из «Предисловия», 4) и «силы народа, давно уже могущественного, и с т р е б л я л и с а м и с е б я» (〈...〉 quibus iam pridem praevalentis populi vires s e i p s a e c o n f i c i u n t), — то не трудно понять и то, ч т ó определяло восходящую линию в истории Древнего Рима, и то, ч т ó предопределило нисходящую и привело великий Город, создавший великую Империю, к деградации и гибели (гиббоновская тема).

Но сейчас — о раннем Риме царских времен, о тех, чья деятельность на несколько веков предопределила рост Рима, увеличение его богатств, основы стратегии и тактики, сам принцип *divide et impera!*[23] Но еще задолго до основания Рима, бежав из разрушенной Трои и, следовательно, лишившись с в о е г о «места», Эней и его спутники имели лишь одну цель — найти н о в о е «м е с т о» и о с в о и т ь его, сделать его своим. Во время долгих морских скитаний появлялись некоторые шансы обрести такое место, но по тем или иным причинам эти шансы не были использованы ни в предгорьях Иды, ни на восточном берегу Геллеспонта, неподалеку от Дардана, ни во время пребывания во Фракии и Македонии, ни на Крите и Делосе, ни в Лаконии и Аркадии, ни в Эпире, ни на островах Ионийского моря, ни в Сицилии, ни в Карфагене. Поиски нового места, которое стало бы своим, продолжались и на земле Италии, прибытие в которую троянцев оказалось делом промыслительным. Высадившись южнее устья Тибра в Лаврентской земле и ничего после бесконечных скитаний не имея, спутники Энея стали угонять с полей скот. В центре этой земли правил благородный царь Латин. Узнав о том, кем был Эней и его спутники, и об их нуждах, он оказал им гостеприимство. Тем не менее Лаврент был «местом» Латина и его подданных, что, однако, не помешало ему быть благожелательным к пришельцам. Выдав за Энея свою дочь Лавинию и скрепив тем самым союз латинов и троянцев, Латин в своем «месте» сумел выделить пространство для троянцев, где и был основан город Лавиний, который стал им их промежуточным «местом». Как известно, этому помешало нападение царя рутулов Турна, оскорбленного тем, что просватанная за него Лавиния стала женой Энея. Рутулы были побеждены и обратились за помощью к царю этрусков Мезенцию, правившему в городе Цере и также опасавшемуся незваных гостей в лице троянцев. Что было бы дальше, сказать труд-

но, но Эней сумел перехватить инициативу, обратившись к аборигенам латинам с предложением объединиться перед надвинувшейся опасностью. Так Эней продолжил линию Латина, и живи он дольше, он, конечно, следовал бы ей и дальше. Тит Ливий так описывает происшедшее:

> Aeneas, adversus tanti belli terrorem ut animos Aboriginum sibi conciliaret, nec sub eodem iure solum sed etiam nomine omnes essent, Latinos utramque gentem appellavit. nec deinde Aborigines Troianis studio ac fide erga regem Aeneam cessere. fretusque his animis coalescentium in dies magis duorum populorum Aeneas, quamquam tanca opibus Etruria erat, ut iam non terras solum sed mare etiam per totam Italiae longitudinem ab Alpibus ad fretum Siculum fama nominis sui implesset, tamen, cum moenibus bellum propulsare posset, in aciem copias eduxit (I, 2:4—5).

> «Перед угрозой такой войны Эней, чтобы расположить к себе аборигенов и чтобы не только права были для всех едиными, но и имя, нарек оба народа латинами. С той поры аборигены не уступали троянцам ни в рвении, ни в преданности царю Энею. Полагаясь на такое одушевление двух народов, с каждым днем все более сживавшихся друг с другом, Эней пренебрег могуществом Этрурии, чьей славой полнилась и суша, и даже море вдоль всей Италии от Альп до Сицилийского пролива, и, хотя мог найти защиту в городских стенах, выстроил войско к бою».

Сражение было выиграно, но «Aeneae etiam ultimum operum mortalium fuit» (I, 2:6). Однако у Энея остались наследники и род его продолжался. Продолжалась и надежда обрести новое «место», удобное, достаточно просторное и надежное, тем более что Лавиний к этому времени стал тесен. Асканий, «италийский» сын Энея, или Юл, старший брат Аскания, родившийся еще в Трое (quis enim rem tam veterem pro certo adfirmet? — риторически вопрошает Тит Ливий, сам уверенный, что никто), кто-то из них, «видя чрезмерную многолюдность Лавиния, оставил матери — или мачехе — уже цветущий и преуспевающий по тем временам город, а сам основал у подножия Альбанской горы другой, протянувшийся вдоль хребта и оттого называемый Альбой Лонгой» (⟨...⟩ quae ab situ porrectae in dorso urbis Longa Alba appellata), I, 3:3. Но и этому городу не суждено было стать «своим местом» для потомков Энея и Латина: оно было ненадежным — в ближайшем соседстве жили этруски, и хотя их царь Мезенций не осмеливался начать войну (как и кто-либо другой), все-таки равновесие было зыбким, и основывалось оно на условиях мира: границей была река Albula, которая позже стала именоваться Тибром (III, 3:5—6).

Длинная череда царственных потомков Энея, начавшаяся с его сына Аскания и продолженная прямыми наследниками каждого предыдущего царя (Сильвий, Латин Сильвий[24], Альба, Атис, Капис, Капет, Тиберин, Агриппа,

Ромул Сильвий, Авентин[25], Прока [отец Нумитора и Амулия, оттеснившего старшего брата и обрекшего его дочь Рею Сильвию на вечное девство, избрав ее в весталки]), — эта сильно мифологизированная череда царей (до царей, принадлежащих уже истории) при отсутствии сколько-нибудь надежных сведений о них на первый взгляд ничего не обещала и не предвещала, но, кажется, здесь стоит довериться Титу Ливию — Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium (IV, 1) «Но, как мне кажется, судьба предопределила и зарождение столь великого города, и основание власти, уступающей лишь могуществу богов». Похоже, что история Реи Сильвии, ставшей жертвой насилия и родившей двойню — Рема и Ромула, отцом которых был объявлен Марс, могла, собственно, и стать началом истории Рима, пробуждением уже если не в историческом, то непосредственно в одном из последних (если не последнем) отрезков предисторического времени. С этого момента стала проясняться и теперь уже проверяемая топография Рима, соотносимая со временем его основания и ранних этапов его существования; с этих пор, кажется, можно говорить о первых набросках «римского» хронотопа, о Риме как «месте» в принимаемом здесь значении этого слова. Правда, Рим в то время был скорее суммой «мест», семью особо выделяемыми холмами (*collis*), иногда обозначаемыми и как горы (*mons*), отделенными друг от друга долинами[26]. К тому же подлинными «местами» эти холмы в полной мере становились, по-видимому, после их заселения, разновременного в каждом отдельном случае[27], причем в древности практически и отчасти разными этноязыковыми общностями при наличии в ближайшем соседстве более раннего этрусского населения, не принадлежавшего к числу италийских племен и отделенного от латинян рекой Альбула, будущим Тибром.

Нельзя забывать также и о ближайшем соседстве римлян с другими италийскими племенами, прежде всего с сабинами. И сабины и римляне были малочисленны, но, кажется, только Ромул понимал, что малочисленность римского населения при довольно значительном пространстве, остававшемся не заселенным латинами, делает город уязвимым, тем более что «Город между тем рос, занимая укреплениями все новые места, так как укрепляли город скорее в расчете на будущее многолюдство, чем сообразно тогдашнему числу жителей. А потом, чтобы огромный город не пустовал, Ромул воспользовался старой хитростью основателей городов». А заключалась она в том, что он со всех сторон созывал в открытое им убежище темный и низкого происхождения люд, и туда от соседних народов сбегались «все жаждущие перемен — свободные и рабы без разбора, — и тем была заложена первая основа великой мощи» (I, 8:6). Но срок этому могуществу, как понимал это Ромул, был человеческий век, потому что «женщин было мало и на потомство в

родном городе римляне надеяться не могли, а брачных связей с соседями не существовало» (I, 9:1)[28].

Тогда, обсудив этот вопрос с отцами города, Ромул разослал к соседним племенам послов просить для нового народа союза и соглашения о браках, но посольства ничего положительного не добились: соседи и презирали этот «новый народ», и боялись за себя и своих потомков, зная о все возрастающей силе Рима. Но у римлян, обиженных отказом соседей удовлетворить их просьбу, был и «силовой» вариант решения проблемы — добиться своей цели, предварительно усыпив бдительность соседних племен. Были объявлены торжественные игры в честь Нептуна Конного, так называемые Consualia, и присутствовать на них были приглашены все ближайшие соседи — ценинцы, крустуминцы, антемняне. Все многочисленное племя сабинян, с женами и с детьми, явилось, чтобы посмотреть город. Их гостеприимно приглашали в дома, и приглашенные удивлялись быстрому росту Рима, пока не случилось то, что позже стало обозначаться как похищение сабинянок. Замысел Ромула был выполнен с успехом. И успевшие убежать родственники, и сами сабинянки были в отчаянии и негодовании. Но Ромул знал, как довести совершившееся до благого конца:

> sed ipse Romulus circumibat, docebatque patrum id superbia factum, quiconubium finitimis negassent. Illas tamen in matrimonio, in societate fortunarum omnium civitatisque, et, quo nihil carius humano generi sit, liberum fore. Mollirent modo iras, et quibus fors corpora dedisset, darent animos. Saepe ex iniuria postmodium gratiam ortam, eoque melioribus usuras viris, quod adnisurus pro se quisque sit, ut, cum suam vicem functus officio sit, parentium etiam patriaeque expleat desiderium. Accedebant blanditiae virorum factum purgantium cupiditate atque amore, quae maxime ad muliebre ingenium efficaces preces sunt (I, 9:14—16)[29].

И похищенные женщины скоро смирились со своею судьбой и смягчились. Но не таким было состояние родителей, потерявших своих дочерей. Одевшись в скорбные одежды, они сеяли смятение, и ропот все увеличивался. К царю сабинян Титу Тацию (Titus Tacius) отовсюду собирался народ, требуя отомстить вероломным римлянам. Это придало Титу Тацию решительности, и по одной версии, он с помощью изменницы Тарпеи захватил Капитолий, находившийся рядом с основным локусом латинян Палатином, отделенным от Капитолия только долиной. Но по просьбе похищенных сабинянок Тит Таций вынужден был согласиться на мир и переселился с сабинянами из своего города Кур (Cures) на Капитолийский холм. Версия Тита Ливия существенно отлична, но и более подробно разработана. К Тацию съезжались посольства, недовольные, видимо, его медлительностью. Особенно решительны были «малые» племена — ценинцы, крустуминцы и антемняне, не выдержавшие долгого ожидания и начавшие самостоятельные вторжения в рим-

ские земли. Ромул, разбив ценинцев и сложив у священного дуба доспехи, снятые с убитого их вождя, дал обет воздвигнуть на этом месте храм Юпитеру Феретрийскому. Но вскоре во владения латинян вторгается войско антемнян, но первым же ударом римский легион рассеивает врага и захватывает их город, справляя двойную победу (duplicique victoria). Супруга Ромула Герсилия, «сдавшись на мольбы похищенных, просит даровать их родителям пощаду и гражданство: тогда государство может быть сплочено согласием (concordia)». И Ромул охотно уступил (facile impetratum). Потом были разбиты и крустуминцы, мужество которых было уже надломлено. Они были выведены в два поселения, откуда многие потом переселились в Рим, прежде всего родители и родственники похищенных женщин. Но война с сабинянами была самой тяжелой. Сабиняне захватили и удерживали крепость. Римское войско, находившееся на поле между Палатином и Капитолием, одно время было в критическом положении, не выдержало натиска и начало бежать. В этой толпе был и сам Ромул, влекомый толпою бегущих, но сумевший остановить их после воззвания к Юпитеру Становителю с просьбой остановить бегущих и обещанием построить храм Юпитера Становителя (templum Statori Iovi). Божественная помощь пришла, и преимущество римлян становилось все очевиднее. И тут вмешались в сражение сабинянки, бросавшиеся прямо под копья и стрелы, забывши женский страх, с мольбою к своим отцам и мужьям. «Лучше умрем, чем останемся жить без одних иль других, вдовами или сиротами»[30]. — И тут все сразу переменилось. Воины и даже их предводители были растроганы. Все вдруг смолкло и замерло. «Потом вожди вышли, чтобы заключить договор, и не просто примирились, но из двух государств составили одно[31]. Царствовать решили сообща, средоточьем всей власти сделали Рим. Так город удвоился, а чтобы не обидно было и сабинянам, по их городу Курам граждане получают имя "квиритов"». Главным инициатором всего этого, конечно, был Ромул, провозвестник идеи федерализма, союзничества. Описание этих событий римский историк, опирающийся на давнюю традицию, излагает следующим образом: «Война, столь горестная, кончилась вдруг радостным миром, и оттого сабинянки стали еще дороже мужьям и родителям, а прежде всего — самому Ромулу, и когда он стал делить народ на тридцать курий, то куриям дал имена сабинских женщин ⟨...⟩ В ту же пору были составлены и три центурии всадников: Рамны, названные так по Ромулу[32], Тиции — по Титу Тацию, и Луцеры, чье имя и происхождение остается темным. Оба царя (Ромул и Тит Таций. — *В. Т.*) правили не только совместно, но и в согласии»[33].

Ромул был не только храбрым воином, но и мудрым политиком, понимавшим, что включение сабинян, ближайших соседей римских (и даже у́же — тогда в основном «палатинских») латинян не ослабляет город, а уси-

ливает его, и введение «иного» элемента при соблюдении определенных правил (прежде всего уравнивания в правах) открывает новую перспективу, ведущую к более мощному и динамичному этно-государственному единству. В этой связи уместно коснуться вкратце темы двойности-двойственности, так часто и неспроста возникающей в истории Древнего Рима и его культуры. Ср. двух близнецов (*gemini*) — основателей города (Ромул и Рем, первый — учредитель государственной власти и социального устройства, другой, — возможно, тяготел к жреческим занятиям)[34], двуликий Янус (начало и конец), он же *Janus Geminus* 'двойной Янус' (Макробий); два рода латинян — *Romani Quiriti* и *Prisci Latini*, Ромул и Рем, двойня близнецов, два одновременно правящих в Риме царя — Ромул и Тит Таций, две вершины Капитолия, две статуи Диоскуров, венчающие лестницу Микельанджело на Капитолии, найденные в Гетто и установленные здесь в 1583 году папой Григорием VII, Диоскуры на Квиринале, двойной храм Венеры и Ромы, два весьма древних религиозных братства салиев (*Salii*) 'прыгунов', 'плясунов' и луперков (Luperci), 'волков', причем различались внутри салиев две разновидности — старших и младших (ср. также salii Palatini и salii Agonales, или Collini) и т. п., ср. упомянутый у Тита Ливия мотив удвоения города (каждый раз, когда происходило присоединение к Риму новой территории, он по идее, на первом шагу, удваивался, чтобы вскоре снова стать одним и единственным городом). — Заслуживает внимания попытка Тита Ливия увидеть в последовательно царствовавших в Риме Ромуле и Нуме Помпилии своего рода пару, ср.: Ita duo deinceps reges, alius alia via, ille bello hic pace, civitatem auxerunt. Romulus septem et triginta regnavit annos, Numa tres et quadraginta. Cum valida tum temperata et belli et pacis artibus erat civitas (I, 21:6) «Так два царя сряду, каждый по-своему — один войною, другой миром, возвеличили Рим. Ромул царствовал тридцать семь лет, Нума — сорок три года. Государство было не только сильным, но одинаково хорошо приспособленным и к войне и к мирной жизни». Иначе говоря, два царя подряд делали одно и то же дело.

Так или иначе история Древнего Рима — и мифологическая, и мифологизированная, но и научная, каждая по-своему, вскрывают эту двойственность. И если Рим был основан в 753 г. до н. э. или около этого времени, то уместно упомянуть, что древнейшие поселения латинов на Палатинском холме и сабинян на Эсквилинском (против Палатина) и Квиринальском холмах археологами датируются приблизительно одним и тем же временем — VIII — начало VII вв. до н. э.

Итак, город рос и укреплялся «в расчете скорей на будущее многолюдство, чем сообразно тогдашнему числу жителей» (in spem magis futurae multi-

tudinis quam ad id, quod tum hominum erat. I, 8:4). А это значит, что пространство города (первоначально ограничивающееся Палатинским холмом) должно было расширяться, сохраняя при этом необходимую гарантию безопасности. Со временем движущаяся, раздвигающаяся граница создавала новые проблемы. Пока Палатинский холм был основным пространством римского населения, проблема безопасности не составляла особой сложности: склоны холма были достаточно круты, жилое пространство существенно ограничено и вполне защитимо, тем более что Roma quadrata практически совпадала с очертаниями верхней части холма, что облегчало оборону, и если верить преданию, сообщаемому Титом Ливнем, то уже при Ромуле на Палатине существовала стена[35]. Но и на Капитолии была стена, охватывавшая собою укрепленный замок, крепость, цитадель, акрополь и находившаяся в юго-западной части Капитолийского холма, а впоследствии охватившая весь холм с крепостью и Капитолием[36]. Более того, есть веские аргументы в пользу предположения, что Roma quadrata имела не только оборонительное значение, но и религиозно-ритуальное и, бесспорно, символическое. Так, считают, Roma quadrata была устроена авгурами и воспроизводила на земле то идеальное пространство (templum), которое авгур начертал своей палкой на небе. Когда римско-латинское население Палатина достигло некоего предела и стало расселяться по другим холмам и иным удобным для жизни пространствам, актуальным стало воздвижение городских стен как «материализованной» границы, со временем совершенствуемой[37]. Но после того, как вся Италия стала Римом (а до этого — как она становилась Римом, а Рим — Италией, ибо «один город — одно государство: unam urbem, unam rem publicam facere. I, 28:7), сами стены становились излишними и если когда-то и понадобились снова, то это происходило уже совсем в другую эпоху. А в царском, республиканском и императорском Риме эффективнее стен была политика Рима, его дипломатия. И эта эволюция способов достижения безопасности происходила, конечно, не только в Риме. Но история Рима могла бы стать наглядным пособием по обеспечению безопасности, в частности, и нетривиальными способами. Но это пособие имело силу, пока сам Рим был невелик, но существенно сильнее своих соседей. В период от упразднения царской власти до объединения Италии упоминаемые способы часто теряли свою эффективность.

Но здесь речь идет о существенно более раннем периоде, когда действовали другие правила и нормы, разработанные до тонкости, независимо от того, идет ли речь о мирном времени, обряды для которого были установлены Нумой, или об удовлетворении требований и объявлении войны (процедуры, заимствованные Анком у эквиколов и использовавшиеся позднее фециалами)[38]. Говоря о роли и функциях границы в Древнем Риме, необходимо подчеркнуть и ее мифоритуальное значение, но также и ее «государственное»

и «социальное» назначение, суть которых была в охране Рима от опасностей, идущих извне, и в «сплочении» римских граждан в пределах Города. Граница неотъемлема, используют ли ее для сотрудничества, обмена или для перехода границы в агрессивных целях, для вторжения. При определенном уровне цивилизации для установления границы, учитывая естественные природные условия, способные быть определенными «метами» границы, ее знаками, прибегают и к специальным, искусственным, человеком творимым «метам»-знакам, стремясь сочетать тем самым «природное» и «культурное». Древний Рим придавал границе исключительное в истории Древнего мира значение. Граница — и не только абстрактно, но и предельно конкретно, в виде простой межи, почиталась священной и находилась под особым покровительством бога межи и пограничного камня Terminus'a. Это божество своего рода результат гипостазирования, обобщения и синтеза обычных межевых камней (ср. лат. *terminus* 'межевой камень', 'пограничный знак', но и 'конец', 'окончание'; 'конечная цель', *termo* 'пограничный камень' от *termino* 'размежевать', 'отмежевать'; 'ограничивать', 'замыкать'; 'завершать', 'оканчивать'). Термину-божеству был посвящен праздник Terminalia, отмечавшийся 23 февраля.

Владельцы смежных полей собирались в этот день у камня, украшали его цветами, приносили в жертву лепешку. Подобные терминалии устраивались и на древней границе Рима, по дороге к Лавренту (*Ovid.* Fast. II, 677). Во время праздника соседи приносили сообща жертвы своим «терминам». Для этого около межевого камня вырывалась яма, в которой зажигался огонь. Над ним закалывали жертвенное животное, кровь которого текла в яму; туда выливали вино, молоко и мед, бросали ладан, умащали и увенчивали камень, устанавливая его в вертикальном положении, потом разжигали костры от своих очагов, а дети бросали в костры первые плоды и затем предавалась пиршеству (см. *Ovid.* Fast. II, 639 и сл.)[39]. Выкапывание ямы и другие соответствующие процедуры, а также роль камня в ритуале позволяют предполагать хтоническую природу «терминов» — межевых камней, выросших, как предполагалось, из недр земли[40]. Практика размежевания — особенно из-за недостатка земельных участков, вызываемого особенностями рельефа Рима, — уходит корнями в «доисторическую» эпоху. Культ же Термина как божества связывают с царствованием Нумы Помпилия, когда, видимо, складывается идея нерушимости и святости частного владения и всего Рима. Но этот же культ распространялся и на бога по имени Terminus, изображаемого в виде камня, находившегося на Капитолийском холме (*Ovid.* Fast. II, 667 сл.). По преданию, этот Термин вместе с Ювентой (Juventas), олицетворявшей юность и соответствующий возрастной класс и символизировавшей вечную юность Рима, оставались на Капитолии даже тогда, когда Тарквиний Древний задумал

воздвигнуть на Капитолии храм Юпитеру (другие божества, находившиеся там, были удалены с Капитолия)[41].

Разумеется, границы без «места», которое она ограничивает, по сути дела не бывает, хотя воображение или прихоть (но никак не нужда-потребность) могут произвольно проводить границу где угодно, но такая граница скорее виртуальна и, следовательно, не имеет отношения к местообразованию, если только не говорить о виртуальных же «местах». Если же говорить о границе и «месте» как реальности, т. е. граница и граница, «место» и «место» с точки зрения их положения в пространстве и протяжения и/или объема. От человека, его нужд, потребностей, интересов, целей зависит тип и характер проведения границы и выделения «мест»[42]. Граница может охватывать некое «частное» конкретное «место», соответствующее принимаемому в этой статье определению «места» и, строго говоря, неделимое на более мелкие «места». Вместе с тем одна и та же граница может охватывать и несколько более мелких «мест», у каждого из которых есть еще и своя граница (ситуация «мест́а» в одном «месте», иначе говоря, «место», принадлежащее самому себе, но и как часть более обширного «места», объемлющего среди прочих и данное «частное» место)[43].

Лучшим примером, иллюстрирующим такую ситуацию, нужно считать римский Форум (Forum Romanum, совр. Foro Romano). В широком плане Forum Romanum размещался в долине, находившейся в болотистой низине между Капитолием, Палатином и Эсквилином; в более узком — между Кампидолием, Палатином, Колизеем и Forum Imperiale (совр. Foro Imperiale). Контраст между высоким холмистым окружением и топкой низиной, затруднявшей римлянам ее использование до тех пор, пока при Тарквинии Старом (Tarquinius Priscus) не была устроена дренажная система (Cloaca Maxima)[44], по которой избыточная вода отводилась в Тибр. После этого осушенное пространство стало использоваться для торговли и меновых операций. Рынок и площадь стали своеобразным центром «вечного» Города.

В связи с природным урочищем (указанным выше) существенно подчеркнуть три идеи, которыми руководствовались древние римляне, — амелиорация болотистой низины, во-первых; заполнение ее «культурными» объектами (как бы в противовес первоначальной скудости природных условий)[45], во-вторых; синтетизм функций и сфер назначения, в-третьих[46]. Две последние идеи характерны (хотя и не в такой степени, как в случае Forum Romanum) и для Палатина (но о нем — в другом месте). И еще одно отличие Forum Romanum от Палатина — очевидная подчеркнутость в пространстве первого мотива вертикальности, воплощаемого в колоннах, столпах, рострах, арках, статуях (ср. статуи весталок у их жилища). Разруши-

тельное действие прошедших десятков столетий способствовало усилению этого вертикального акцента (ситуация, когда от здания сохраняются только колонны, а «тело» здания давно превратилось в руины: целое разрушено, но то, что сохранилось, кажется, вопиет к небу.

Такое соотношение отдельного конкретного «места» и других «мест» зеркально отражает общую идею Древнего Рима эпохи собирания соседних земель-«мест» — идею федеративного устройства, при котором интересы Рима превыше всего. Рим может быть расширен до Лациума, потом — до Италии, далее — почти до Евразии (последнее в общем не удалось), но все это должно покрываться именем Рима. — Семь с лишним веков политика Рима была успешной. Но при дверях уже стояла совсем другая эпоха. Вскоре после того, как Август заявил о заключении мира «со всеми странами», среди золотого века римской литературы — Цицерон, Вергилий, Лукреций, Гораций, Тибулл, Проперций, Овидий, Тит Ливий, Тацит — уже многими была услышана проповедь Иисуса Христа, а в 60-е годы Петр и Павел были уже в самом Риме: они погибли, но проницательные люди уже понимали, что история Рима неизбежно клонится к упадку, к концу, хотя до 476 года, когда Одоакр низверг императора Ромула Августула, чье первое имя должно было напоминать об основателе и первом римском царе, а второе — об основателе Империи (но почему-то «уменьшенном»), и навсегда уничтожил сам институт Западноримской Империи. Но эталон исторической судьбы, Рим остался вечным — Roma aeterna. И большое суммарное «место» Рима и составляющие его малые «места» продолжают влечь к себе многих людей нашего времени [47].

Другой тип представления «места» свидетельствуется в русской заговорной традиции. Конечно, инакость этого типа очевидна — другое время, другое пространство, другой тип социального устройства, хозяйственного уклада, быта. Наконец, разный тип представлений о мире и иной круг источников. И тем не менее понятие «места» было актуально для обеих этих традиций, и — при широком понимании «места» — различия не перекрывают (или перекрывают лишь отчасти) того общего, что на известном уровне объединяет обе эти традиции, хотя источники наших знаний о них слишком различны, — с одной стороны, свидетельства текстов римских историков и прежде всего Тита Ливия, а позже археологических раскопок и соответствующих реконструкций, хотя, конечно, известны и древние латинские заговоры, имевшие хождение в Средневековье [48], а с другой, показания русских заговоров, древнейший из которых известен по берестяной грамоте, найденной близ церкви Михаила Архангела на Прусской улице в слоях XIII в. [49], хотя не приходится сомневаться, что заговорная традиция на Руси уходит своими корнями в значительно более древнюю эпоху, выходя за пределы «русско-

го» пространства, коренясь, если говорить о наиболее ранних образцах заговорной традиции в соответствующих образцах этого жанра в текстах, возникших задолго до нашей эры в Двуречье и как образец жанра распространившихся далеко за пределы этого локуса.

Основной корпус русских заговоров в главном достаточно однороден (если не считать дефектных и недостаточно точных записей), и признаки неоднородности объясняются спецификацией их в связи с назначением заговоров — на что́ они или против чего они направлены (первый классификационный принцип), на благо и пользу (оба варианта — на удачу, успех, здоровье и т. п. или против болезни, змей, врага и т. п.) и (второй классификационный принцип) дифференциацией заговоров («белых» и «черных») в зависимости от их более конкретного назначения (приносить пользу или наносить вред, предполагается, можно по-разному, и от выбора цели и способа в определенной степени зависит или может зависеть характер заговорного текста). Но в связи с целью, преследуемой в этой работе, уместно пренебречь тонкостями и остановиться на основной схеме заговора, так как именно она содержит основную информацию о понимании «места» авторами заговора, исполнителями его и «пользователями» заговорной процедуры.

Если в Древнем Риме, уже в первые века его существования, «мест» было немало и число их увеличивалось за счет расширения территории, над которой устанавливалась единая власть, и проблема состояла в том, чтобы соединить эти «места» дорогами, «путями», связывавшими их в единую систему связей, то в реальности, отраженной в русских народных заговорах, все было проще. А именно — практически было два «места» и один путь между ними — «свой» локус, «свое» место, «свой» дом, понимаемые как своего рода центр, в котором находится я заговора, заказчик его, имеющий определенные основания, чтобы прибегнуть к заговору, потому что так или иначе у него обнаружился некий дефицит здоровья, удачи, успеха и т. п. или же желание своеобразной компенсации за счет другого, чтобы не везло и ему, чтобы именно у него тоже был дефицит, на фоне которого «свой» дефицит уже не кажется столь серьезным, по принципу — «нет у меня (плохо мне), так пусть не будет и у тебя (плохо тебе)», в основе которого зависть и своеобразное понимание равенства — лучше, чтобы всем было плохо, чем хотя бы одному было хорошо, точнее — лучше, чем у тебя самого. Нет необходимости обобщать такую мотивацию, но и закрывать глаза на нее не сто́ит. Есть реальность общинного устройства, деревенского «мира», но есть и печальная правда разложения их и гибели.

Указанное «место», помеченное фигурой я, говорящего о самом себе, о своем дефиците и своих действиях, которые по идее должны этот дефицит

свести на нет, в заговоре не одно. Есть и другое «место», в котором дефицит по идее восполняется и которое тоже является некиим благим центром, так сказать, «экзоцентрическим центром», в котором все разрешается как нельзя лучше. Оба «места» — то, что в начале (я-«место», помеченное наличием дефицита, и то, что в конце, где дефицит у я погашается, восполняется), — соединены путем, и его роль в заговоре особая. Скорее можно сказать, опираясь на материал русской заговорной традиции, что именно путь имплицирует «место» (два «места»), которое до прохождения-проложения этого пути было не более чем место в потенции, а не «место» — путь, как это было в рассмотренной ранее древнеримской традиции, в которой, кстати, путь напоминает цепь связанных друг с другом отрезков, осмысляемых как части целого, как нечто конструктивно-созидательное, в отличие от пути в русском заговоре, пролагаемого я сквозь пустоты-пущи, как только я выходит за пределы участка, на котором находится его дом (изба). Во всяком случае между двумя «местами», начальным и конечным, если и не пустота в строгом смысле слова, то только не всегда безопасное «природное» пространство, в котором я никак не заинтересовано, в отличие от того, что сделано самим этим я и служит ему — изба, крыльцо (редко), ступень (редко), двери, ворота, эвентуально — платок, платок тканый, пелена, престольная пелена, тонкое полотенце, нитка, игла, платье женское, калачик, кокурка, питье, пища, вино и т. п., причем «каноничными» можно признать лишь избу, двери и ворота; все же остальное встречается редко и к тому же в предисловной инструкции к заговору, а не в самом тексте заговора.

Исключая дефектные заговорные тексты или сознательно сокращенные варианты, нужно остановиться (по необходимости кратко) на заговорах, ориентирующихся на некий усредненный стандарт, а среди них на топографическую информацию — как прежде всего «внешнюю», так и «внутреннюю» (телесную).

«Стандартный» заговор чаще всего открывается зачином, вводящим в определенную ситуацию, в намерения я, в его цели, соответственно указывая конечный локус. Ср., например: *Встану я, раб Божий (имя рек), и пойду из дверей дверьми, из ворот воротами, под восток, под восточную сторону, под луну Господню, к тому синему морю Окияну. У того у синяго моря лежит бел Алатр камень* ⟨...⟩ (Майков № 14)[50]. Эта же схема с целым рядом вариаций, вносящих известное разнообразие, но не нарушающих самого типа зачина, повторяется в подавляющем большинстве заговоров[51]. Для зачина каноническими являются — включение того, кто говорит о себе как о я, в начало действия, которое является ритуальным и необходимым перед отправлением в путь с той или иной важной целью; движение я из своего локуса куда-то в даль, где дефицит может быть вос-

полнен; преодоление пути в пределах «своего» локуса, членимого на внутреннее пространство дома/избы (в реконструкции — от иконы в красном углу избы до двери) и внешнее внедомовое пространство, куда попасть можно через дверь и где приходится найти ориентир, по которому предстоит следовать (на восток, в восточную сторону); это движение на восток приводит к пределу внедомового внешнего пространства — к ограде, тыну, через которые можно выйти «в чисто поле», откуда, собственно, и начинается дальний путь его (пути) субъекта (в заговорных текстах практически не освещается обратный путь — от некоего священного локуса, который чаще всего находится в предельном удалении от дома-избы, обратно в «свой» локус, но в реконструкции такой путь в этот локус предполагается с несомненностью). И в пути вовне и в обратном пути дверь и ворота выступают как индикаторы возрастания неопределенности, опасности, надежды на успех (первый случай) или как подтверждение успеха, исполнение надежд, восполнение дефицита. Соответственно «чистое поле» (ср.: *пойду* 〈...〉 *в чистое поле, в широкое раздолье*. Майков № 7) образует то пространство, которое обозримо и «пусто»[52], потому что в заговорах оно просматривается (иное дело — былинное «чисто поле», где обычно эпический герой встречается со своим противником в поединке). Но именно «пустота» чиста поля в заговорных текстах гарантирует субъекту ритуала безопасность: «путник» уходит от своего дома, как бы чувствуя, что дом окнами-очами своими охранительно следит за ним, а при возвращении «путник» с надеждой ждет того момента, когда его взгляд скрестится с взглядом оконного ока.

После выхода в чистое поле[53], пространство в определенном смысле переходное между «своим» и «чужим», часто враждебным, и особенно по миновании «чистого поля» субъект заговора нередко оказывается в «дурном» пространстве испорченной, извращенной природы — 〈...〉 *и пойду* 〈...〉 *к синему морю-окиану. У того у синяго моря Окиана лежит Огненный змей. Сражается и снаряжается он зажигать горы и долы и быстрые реки; болотныя воды со ржавчиною,* 〈...〉 *травы подкошеныя, леса подсеченыя* 〈...〉 (Майков № 7), ср. также Майков № 32 и др. — Путь-дорога привела заказчика заговора «к синему Окиану морю»: У этого Окиана моря он видит древо карколист, *а на этом древе карколисте висят: Козьма и Демьян, Лука и Павел, великие помощники*. Увидевший все это, обращается к святителям, просит сказать ему, *для чего-де выходят из моря Окиана женщины простоволосыя, для чего оне по миру ходят, отбывают ото сна, от еды, сосут кровь, тянут жилы, как червь точут черную печень, пилами пилят желтыя кости и суставы?* Это дурное место, из которого нужно уйти этим «женщинам простоволосым», где им некому будет вредить — *Здесь вам не житье, жилище, не прохладище; ступайте вы в*

болота, в глубокие озера, за быстрыя реки и темны боры (Майков № 107)[54].

Но есть и другая категория заговоров, в которых заказчик приходит в благое место, которое благословили своим присутствием сам Господь, Богоматерь, евангелисты, святители, угодники. Заговоры этой категории преследуют цель излечения от болезней и обретения здоровья и благополучия. Несколько примеров — ⟨...⟩ *Выйду я в чистое поле, помолюсь и поклонюсь на восточну сторону. На той восточной стороне стоит престол Господень. На том престоле Господнем сидит Пресвятая Мати Божья Богородица. И помолюсь, и поклонюсь Пресвятой Матери Божьей Богородицы* (так! — *В. Т.*): «*Пресвятая Мати Богородица, соходи с престола Господня и бери свои золотые ключи и отпирай у рабы Божьей (имя рек) мясные ворота, и выпущай младеня на свет и на Божью волю*» (Майков № 49: при родах); сходные заговоры читаются и над новорожденным, и при отнятии от груди, от бессонницы (полуночницы) младенца, от зубной боли, от утина, колотья, от стрел, усовей, волосца/волоса, золотухи, от горячки/огневицы, лихорадки, жабы, нутрянки, грыжи, от вереда, сибирки, коросты, от руды, ужаленья, укуса бешеной собакой, от ногтя, от червей, от запоя и похмелья и т. п. (см. Майков № 49—245). Во всех заговорах этих категорий и в ряде других, где участвуют персонажи, воплощающие собой сакральные ценности, речь идет об особом благом пространстве, о его ц е н т р е (где бы он реально ни находился[55], даже на крайней периферии, на краю моря-Океана, на острове и т. п.).

Теперь уместно обратиться к некоторым особенностям устройства двух упоминаемых выше «центров» — того, из которого выходит страдающий от дефицита того или иного рода заказчик заговора, и того, в который он направляется, чтобы восполнить этот дефицит. Первый центр — дом/изба с его дверьми, редко окном, которые как бы указывают путь к тому другому — дальнему (и тоже, как правило, периферийному) — центру, где все, в чем нуждается заказчик ритуала, описываемого в заговоре, должно быть выполнено. Этот первый центр — место страдания или неосуществленных желаний человека, и нет ни одной сферы жизни, где бы ни испытывался дефицит.

В сфере отношений полов нужными оказываются как приворотные заговоры, присушки и любжи, так и отстуды и отсушки. На пути создания брачной пары не обойтись без при́говоров для привлечения жениха, без засылания свахи, без особых заговоров при проводах жениха и невесты, без заговоров от порчи свадьбы, без «белого» заговора, чтобы муж жену любил, и «черного» для раздора между новобрачными. В сфере физического здоровья и болезней, о чем уже говорилось выше, число заговоров и их разнообразие поразительно велико. Человек в этих заговорах рассматривается как обширная совокуп-

ность всего того, что может быть уязвлено, поражено болезнью. Перед нами гигантская анатомия человека, энциклопедия страданий и способов их преодоления, сопоставимая с изученными в последние десятилетия материалами ряда юго-восточноазиатских и южноамериканских традиций. Общая идея заговоров от болезней — человек страдающий. «Черные» же заговоры, «чтобы испортить человека», «напустить болезнь», «навести порчу», подчеркивают несколько иной аспект страдания — уязвимость человека.

В сфере частного быта чуть ли не все предполагает соответствующий ему свой заговор — ко сну отходящим, на вещий сон, при пробуждении, при высекании огня, при печении хлеба, при собирании целебных трав, при входе в лес за грибами или ягодами, чтобы не заблудиться в лесу, при отправлении в путь, при отыскании кладов, на приобретение неразменного рубля, для приручения собаки, петуха, чтобы корова не лягалась, от муравьев, чтобы взять змею в руки и т. п.

Не меньше заговоров в сфере промыслов, занятий, трудовой деятельности человека — от земледелия, скотоводства, торговли до охоты, рыбного промысла и пчеловодства, до кулачного боя и ратного дела.

И многое в природе контролируется заговорами — к морозу, во время грозы и грома, для утоления вихря, от засухи, «чтобы скорое и хорошее лето было». Но и мир отношений человека к сверхъестественным существам не остался без соответствующих заговоров — к домовому, дворовым и лесным, на выживание кикиморы, от огненного змея, летающего к женщине, которая по нем тоскует, от нечистого духа, на хульного беса и т. п.

Одним словом, все пространство человеческой жизни окружено заговорами — как на благо и удачу человека, так и во вред и во зло ему. И чтобы заговор был действенным и был осуществлен, нужно особое время и особое место. Но сведения о пространстве (также и времени) в заговорах представлены и более точно, богато и, главное, эксплицитно в самих заговорах.

Сам дом (изба) в первом («человеческом») центре, прежде всего его внутреннее устройство, практически в заговорах не описывается, разве что изредка обозначается сакральное место в нем — красный угол, где висят иконы[56], но «вещный» мир, в основном связанный с ритуалом, представлен довольно подробно. Зато внешнее пространство, в центре которого находится дом, описывается подробнее. Как дверь предполагает дом, так ворота предполагают ограду, забор, частокол[57]. Информация о последнем особенно ценна. В Риме стена, крепость, на Руси — т ы н, земляная насыпь, вал. Несколько примеров, относящихся к тому «внешнему», дальнему центру, к которому направляется субъект заговора в надежде возместить свой дефицит. В «своем» локусе у него устройство простое, и о нем мало что говорится. Более того, в нем человеку плохо, что и заставляет его искать благое место, не сопо-

ставимое со «своим», где человек страдает, не может получить того, в чем он нуждается. В этом ином центре все по-иному, все существеннее, основательнее, торжественнее, и если в первом центре кол, то в этом втором более мощная вертикаль — столб, а вместо ограды или забора — надежный тын. Несколько примеров — ⟨...⟩ *пойду ⟨...⟩ в востошну сторону, под утренню зорю, под красное солнце, под млад месяц, под частыя ярыя звезды. Под частыми ярыми звездами стоит гора белокаменна ⟨...⟩* (Майков № 17); ⟨...⟩ *на том острове стоит столб, на этом столбу сидят семьдесят семь братьев* (Майков № 21); — *На море на окияне, на острове Буяне стоит столб; на том столбе стоит дубовая гробница; в ней лежит красная девица, тоска-чаровница; кровь у нея не разгорается, ноженьки не подымаются, глаза не раскрываются, уста не растворяются, сердце не сокрушается. Так бы и у (имя рек) сердце бы не сокрушалося, кровь бы не разгоралася, сама бы не убивалася, в тоску не вдавалася. Аминь* (Майков № 32); — *Еду со двора аз, раб Божий (имя рек), со князем молодым новобрачным и всем поездом ⟨...⟩ промежду вечернею зарею и утреннею ко святому морю Окиану ⟨...⟩ Приеду аз, раб Божий (имя рек), середи синяго моря Окиана на бел камень Латарь ⟨...⟩ Посмотрю аз ⟨...⟩ на все четыре стороны, а есть на восточной стороне Окиана моря, на углу стоит храм св. Климента, папы римскаго; на нем поставлен крест златой; на кресте написан Сам Господь Иисус Христос и четыре евангелиста: Лука, Марк, Иоанн, Матвей*[58] (Майков № 44); — *На горе Фаворстей, под дубом Мамврийским ту седяху Сихаил, Михаил ⟨...⟩* (Майков № 105); — ⟨...⟩ *пойду перекрестясь ⟨...⟩ под восточную сторону, в чистое поле, к Окияну морю, на свят Божий остров. На этом острове лежит Алатр камень, а на камени стоит Мати Пречистая Богородица, просит и молит безпрестанно Господа Иисуса Христа об нас грешных (имя рек). Прошу и молю, Пречистая Божия Матерь, усердно своими горькими слезами: «Заступи обо мне, рабе Божьем ⟨...⟩, отгони злую лихоманку за тридевять земель, в тридесятое пустое царство, отгони и отведи от меня ⟨...⟩»* (Майков № 120); — ⟨...⟩ *В синем море есть святой Божий остров; на святом Божьем острове святая Божья церковь; в той святой Божьей церкви есть престол Господень, на том престоле Господне есть священномученик Христов Антипа, исцелитель зубной, и безсребренники Христовы Козьма и Дамиан ⟨...⟩* (Майков № 123); — *На чистом море чистый камень, на чистом камне стоит дуб кряковистый ⟨...⟩* (Майков № 148); — *На море на Окияне, на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями; на той на березе Мать Пресвятая Богородица шелковыя нитки мотает, кровавыя раны зашивает; нитка оторвалась, руда унялась* (Майков № 149); ⟨...⟩ *пойду ⟨...⟩ в чистое поле в восток, в восточную сторону под красное солнце, под*

млад месяц, под частыя звезды, под утреннюю зорю, к Окиану морю; у Окиана моря, на крутом берегу лежит Латырь камень, на Латыре камне церковь соборная, в церкви соборной злат престол, на злате престоле сидит бабушка Соломония, Христа повивала, щепоты, ломоты унимала ⟨...⟩ (Майков № 166); — ⟨...⟩ *пойду* ⟨...⟩ *во чистое поле, во восточную сторону. Есть во чистом (поле), в восточной стороне, стоит свят золот престол, на святом золоте престоле седит Спас. Пречистая Мати, пособи и помоги!* (Майков № 195); — ⟨...⟩ *пойду* ⟨...⟩ *к Окиян морю; и в том Окиян море стоит столб-пристол; на том святом пристоле стоит золотое блюдечко, и на том золотом блюдечке стоит сам Сус Христос* ⟨...⟩ (Майков № 198); — ⟨...⟩ *пойду* ⟨...⟩ *под восточную сторону к Окияну морю. На том Окияне море стоит Божий остров, на том острове лежит бел горючь камень Алатр, а на камени святый пророк Илия с небесными ангелами* (Майков № 210); — *На солнушном усходе, солнце светлое, земля праведная, вырос столб от земли до неба; на том столбу сидя, три красныя девицы* ⟨...⟩ *кроили пелены и ризы* ⟨...⟩ *На Сионских горах* ⟨...⟩ *лежит бел камень гладк. На том на камне стоит столб и Христов престол. На том престоле сама Мать Пресвятая Богородица опочивает* (Майков № 219); — *На семи горах на Сионских стоит велик столб каменный; на том на столбе каменном лежит книга запечатана, железным замком заперта, золотым ключем замкнута. На семи горах на Сионских, на столб тот каменный положил книгу* ⟨...⟩ *сам премудрый царь Соломон* (Майков № 265); — *В темном лесу стоит кипарис-древо; под тем кипарисом сидит сама Мать Пресвятая Богородица* (Майков № 298); — *На море на Киане стоит столб железный от земли до небеси от востока до запада* (Майков № 331); — *Есть море Окиян, на том море Окияне есть море железное, на том море железном есть столп железной, на том столпе железном есть железной царь. Стоит от востоку и до западу, подпершися своим железным посохом* (Отреченн. чтение XVII—XVIII вв., 181—182: Великоустюжск. сб. XVII в.); — *Есть море акиан, на том море акиане стоит столп каменной, на том столпе каменном стоит каменной муж* (там же, 289, XVIII в.); — *Есть море железное, на том море железном стоит мост железной, середи того мосту железного стоит муж. Высота его от земли до небеси, а широта его от востоку и до западу* (там же, 186, ср. 259); — *И в том поле святая гора стоит Осион. На той святой горе Осионе стоит заборола железная и тын булатен, от неба до земли, от земли до небеси, и в землю на тридевять локтей* (там же, 265); — *Есть море Окиян, над тем морем Окияном стоит град каменой и горы, а среди тех гор каменых стоит Михайло архангил* (там же, 186, ср. 285—286); — *На море камень,*

на камне дуб, а на дубе три сестры гнездо свили ⟨...⟩ (там же, 162); — *О кресте Господень, ты нам крепость и сила буди, и держава, и поборник, и щит-хранитель побед, упование, покров и воздержание хоругви* ⟨...⟩ *Кресте пресвятый и победа, и крепость* (там же, 277—278: крест & крепость, помимо анаграмматической переклички этих двух понятий ср. импликацию *крепость* как свойство и *крепость* как защитное сооружение при итал. *fortezza* 'сила', 'крепость', 'стойкость', но и 'крепость' как защитное сооружение); — *На море, на море на Кияне, на быстром острове стоит изба, в той избе стоит сосна* ⟨...⟩ *полезу на сосну, урублю сосновых дров* ⟨...⟩ (там же, 170) и многие другие примеры этого же рода.

В этих и подобных приведенным заговорах (а число легко можно было бы увеличить) в изобилии представлены как макромодель мира (от земли до небеси, от востока до запада, перечисление четырех сторон света, элементы космизма и т. п.), так и конкретные описания конкретного топоса — остров, престол, столб и т. п. Во множестве заговоров акцентируется вселенская вертикаль — церковь, престол, столб, кипарис-древо как вариант мирового дерева и др., все то, что по идее связывает землю с небом и задает человеку ориентацию вверх, по вертикали.

Но во многих заговорах достаточно проработана и тема горизонтали[59] и, что в связи с данной темой интереснее, образ тына, земляной насыпи вокруг пространства, окружающего дом-избу заказчика заговора, а иногда и железного тына, своего рода крепости. Несколько примеров — *Огражду вокруг меня (имя рек) и дружины моей* ⟨...⟩ *тын железный, почву укладну, небо булатно, чтоб никто не мог прострелить его, от востока до запада, от севера на лето* (до юга. — *В. Т.*) (Майков № 42) (здесь фактически речь идет о некоей идеальной крепости вокруг поселения, непреодолимой для врагов); — *Стань ты, железень тын, круг меня, раба Божия (имя рек) в вышету от земли до неба, а в широту от востоку до западу во все четыре стороны* (Майков № 196); — *На море на Окияне, на острове на Буяне построена соборная церковь, железным тыном загорожена* ⟨...⟩ (Майков № 220, ср. № 260); — ⟨...⟩ *обставьте круг меня раба Божия (имя рек) тын железный, верьи булатны на 120 верст, оком не окинуть, глазом не увидеть* (Майков № 221); — *А ежели в праву сторону своротите — тын железной от земли и до неба* (Майков № 300); — *разбежатся белые звери горностали на все на четыре стороны:* ⟨...⟩ *заезжай и залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и слета и сивера: идите со всех четырех сторон* ⟨...⟩ (Майков № 298); — ⟨...⟩ *круг моих ловушек и поставушек три тына железных, три тына булатных* (Майков № 309); — ⟨...⟩ *и оговариваюсь животворящим крестом, и тридевять тына-*

ми железными (Майков № 343); — *Как станет около меня* ⟨…⟩ *тын железный и забор каменный от юга до севера, от земли до небеси* (Майков № 345) и др.; — ср. также — *На том святом море Окияне и на том белом камени Латаре сижу аз, раб Божи имярек, отынився и огородився железным и булатным тыном* ⟨…⟩ (Отреченн. чтение XVII—XVIII вв., 184; Великоустюжск. сб. XVII в.) и под.

Но отмеченность вертикальности, представленной рядом объектов, имеющих символическое значение, и горизонтальности, образом которой выступает земля вообще, чистое и ровное поле (иногда престол, его сиденье), намечает лишь две самые общие координаты, по которым нельзя установить объем включающегося в игру пространства, но только направления, по которым также нельзя восстановить площадь горизонтального пространства. Так или иначе необходимо знать и другие координаты, но и заполнение пространства объектами — природными, вещными, персонажными, соотнесенными со сторонами света. В заговорах (и не только в них) их всегда четыре[60]. Поскольку на интуитивном уровне предполагается некая соотнесенность (хотя бы приблизительная) времени, членимого обычно на четыре части (0—6 & 6—12 & 12—18 & 18—24, т. е. ночь — утро — день — вечер)[61], и, конечно, четырехчленности сторон света, то в мифопоэтическом сознании часто достаточно определенно проявляется установка на хронотопичность и, более того, изометричность времени и пространства. Под этим углом зрения четырехчленность сторон света и их четырехугольность может реализоваться в более четком, лишенном избыточности виде, как «квадратность», что заставляет вспомнить о «квадратном» типе поселений и/или крепостей (и даже об обычном четверичном членении крепостных стен, даже образующих иногда хотя бы относительно правильный круг) и прежде всего, конечно, о Roma quadrata.

В заговорной топографии (в частности, и в собрании Майкова) неоднократно уточняется, какие четыре стороны/страны имеются в виду конкретно, но также и выясняется, почему этих сторон четыре. Ср.: *по теи потеките путики, белые звери зайцы, ко мне, к рабу Божию* ⟨…⟩ *под мои под постины и под куломы со всех четырех сторон, с лета и с севера, с востоку и с запада* (№ 294) — ⟨…⟩ *сбегались бы белые звери, зайцы криволапые и черноухие, со все четыре стороны, со встоку и с западу, с лета и севера* (Майков № 295); — *заезжай и залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырех сторон, белые звери горностали* (Майков № 298) и др. Иначе говоря, в этом фрагменте отчетливо идет речь о четырех основных направлениях — южном, северном, восточном и западном.

Однако при рассмотрении сторон света и соответственно задаваемых ими направлений бросается в глаза их неодинаковая частота в заговорах и тем более их роль и значимость в заговорных описаниях ритуала, как он представлен в текстах. Эта неодинаковость проявляется прежде всего в подчеркнутом первенстве востока-встока перед другими сторонами света и направлениями. Следующее место занимает запад-заход (соответствующие слова являются антонимами). Этим он в существенной степени обязан своей связи с востоком: между востоком-восходом и западом-заходом находится световой день, иначе говоря, видимым движением солнца, его присутствием на небосклоне. Именно солнце задает границу между утром-днем и вечером-ночью. Не случайно, что само исполнение заговорного ритуала в обычных («белых») заговорах приурочивается к восходу солнца, а исполнение «черных» заговоров — к его заходу, к наступлению ночи[62].

Эта четырехчленная структура, предполагающая в идеале, очевидно, именно квадрат, т. е. равностороннюю структуру (а не просто прямоугольную, в которой центр непременно удален от сторон на неодинаковое расстояние!), должна бы была выглядеть следующим образом:

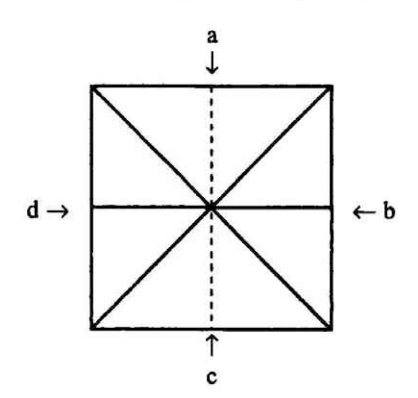


Схема 2. Четырехчленная квадратная структура

Следовательно, в этом квадрате соблюдаются два типа равноудаленности центра — от каждой из четырех сторон, во-первых, и от каждого из углов, во-вторых, чему и соответствуют неоднократно присутствующие в заговорах формулы с ядром «четыре стороны» и «четыре угла». Эта структура, в которой **a** соответствует северу, **b** — востоку, **c** — югу, **d** — западу, обнаруживает поразительное совпадение со схемой, выработанной и использованной в Древнем Риме, ср. Roma quadrata, «квадратный» Рим. Структура Рима, как известно, определялась пересечением двух ключевых линий под прямым углом, что и предопределяло положение центра, во-первых, и стороны света и соответственно основные направления, дающие возможность

ориентации именно по странам света, во-вторых. Эта простая, но эффективная схема — одно из подтверждений римского гения в сфере организации — от пространства до власти, от первоначального Рима до Римской империи. Особо нужно отметить емкость этой схемы и ее большую «разрешающую» силу. Легко заметить, что схема, рожденная попытками упорядочения пространства, «землеустройства» Города, вполне применима и к организации времени, и в этом смысле она хронотопична и при этом достаточно прозрачна.

Костяк этой схемы определяется пересечением двух «конструктивных» линий, напоминающих приведенную выше схему, восстанавливаемую как по материалам русских заговоров, так и по данным, относящимся к землеустройству и быту русского крестьянства в старину. Одна из пересекающихся линий проводилась с востока на запад (ср. у Тита Ливия) и называлась *līmes decumānus* (или *decumāni limites*). Другая из пересекающихся линий шла с севера на юг и называлась *cardo*. Эти наименования сами по себе очень важны, поскольку позволяют более широко определить семантику слов с этими корнями. Определение к слову *līmes decumānus* (: *decimānus*, ср. *decimus*) отсылает к идее «десятого», само же слово *līmes* аккумулирует целый ряд значений. Помимо обозначения линии, определяющей некий тип размежевания пространства и выступающей как термин, лат. *līmes* обозначает на нетерминологическом уровне пограничную линию, границу, рубеж, но и пограничный вал (тын в терминологии русских заговоров и в других случаях), межу (*campum līmite partiri*. Verg.); межевой знак (*ingens saxum agro limitem ponere*. Verg.), но и тропу, тропинку, проселочную дорогу; расстояние, разницу, наконец, предел, конечную цель. Родственное слово лат. *līmen* благодаря своей топике, совпадающей в значительной степени с топикой пути в русских заговорах, существенным образом и проясняет семантику *līmes*, и отсылает к ситуации, предельно сближающей данные русских заговоров с кругом значений лат. *līmen*, стóит только расположить эти значения применительно к топике пути: *порог* (лат. *līmen*, ср. *attolere pedem super līmine*. Plaut, 'преступить через порог') → 'дверь, ворота' (лат. *līmen*, ср. *penetrare līmina*. Verg. 'проникнуть через ворота') → 'дом', 'жилище' (лат. *līmen*, ср. *pulsus līmine*. Verg., о толкании двери, стучании в нее) → 'граница', 'рубеж' (лат. *līmen* 'граница', 'рубеж') → 'начало' (лат. *līmen*, ср. *in limine belli*. Tacit. 'в начале войны', *in primo līmine vitae*. Sen. 'в самом начале жизни') → 'конец' (лат. *līmen*, ср. *in ipso finitae lucis limine*. Apul. 'в самом конце определенного дня [или жизни]'). В русских заговорах весьма сходная последовательность движения заказчика заговора: дом → порог → дверь → ворота → граница, рубеж → начало движения → конец его, с той, однако, разницей, что в русских заговорах в такой последовательности описывается выход из дома и весь путь к цели, а

в латинских примерах, скомпонованных из источников, напротив, так — в обратном порядке — описывалось бы вхождение в дом, и так, действительно, мог бы описываться путь-возвращение домой заказчика заговора по достижении им своей цели[63]. В Риме защиты, безопасности, с одной стороны, и восполнения дефицита, более того, удачи, успеха, счастья-фортуны, с другой, искали до́ма, за закрытыми дверьми, на городской рыночной площади, на форуме, одним словом в своем защищенном центре, на Руси же (как о ней можно судить по заговорам) — в предельном удалении от дома (своего рода эмпирического центра), в сакральном центре, находящемся на краю, где максимальная опасность как раз и пресуществляется в спасение (*с-пас-* & *о-пас-*)[64]. Однако общее состояло в том, что успех, счастье и в древнеримской (италийской) традиции, и в традиции, существовавшей на Руси, были неотделимы от случая, что подтверждается и данными других языков, ср. лат. *fortūna* как 'успех', 'счастье' и *fors* (*fortis*) 'случайность', 'непредвидимый случай', *forte* 'случайно', *fortuītō* 'случайно', *fortuītus* 'случайный' и т. п.

Наряду с общетеоретическим и существенно формализованным понятием *līmes decumanus*, несколько абстрактным, но вместе с тем, видимо, поддававшимся интерпретации его как с мифоритуальных позиций жрецами-понтификами в их официально апробированных молитвенных формулах («indigetamenta»), так и юристами с позиций права в сфере землевладения и землепользования, понятие *līmes* имело практический смысл и для крестьян-землевладельцев в их аграрных «трудах и днях», и для тех, кто нес ответственность за охрану внешних границ. Лат. *līmes* для италийского крестьянства означало межу или дорожку между участками общественной земли, отведенными для граждан. Как правило, участки отделялись друг от друга рвами (ср. *ров*, *ровушки* в заговорах) или — реже — валами, а также и тропинками и дорогами. Кроме тех из последних (поперечных), что шли с востока к западу (*decumani limites*), были и поперечные, шедшие с севера к югу (*cardines*); более мелкие дорожки также воспроизводили структуру продольных (*prorsi*) и поперечных (*transvorsi*) сетей. Во времена Империи *līmes imperii Romani* граница отмечалась высоким и широким валом (*Tac.* Annal. 1, 50)[65].

Емкости значений, вкладываемых в слово *līmes* (см. выше) и соотносимых более или менее естественно и понятно с общим смыслом этого слова, может быть поставлен в соответствие удивительный размах смыслов, сопрягаемых с лат. *cardō* — от дверной петли до космологических понятий самого широкого круга. Исходный смысл слова *cardo* связан с определенной «технической» конструкцией, главной чертой которой является способность к вращательному движению, ср. конструкции типа *cardinem vertere*, *versāre*, *movēre*, *torquēre* и т. п., начиная с Энния и Плавта. Речь идет о *cardō* в таких инструментально-технических, «механических» значениях, как 'дверной

крюк', 'дверная петля'; 'шип', 'цапфа'; 'гнездо', 'отверстие'. Идея «поворотного» движения технических конструкций была перенесена в сферу «мироустройства», космологии задолго до великих открытий эпохи Возрождения и века Просвещения. Однако сначала надо вернуться в античные времена и вспомнить постоянные заботы Рима и римлян о безопасности своих внешних границ и неприкосновенности своих земельных владений внутри страны. Это желание обезопасить себя даже, казалось бы, в элементарных ситуациях вызвало к жизни появление богини дверных крючьев (*cardines*) по имени *Carda*, *Cardea*, чей день римляне отмечали 1 июня. Она почиталась как богиня, имеющая непосредственное отношение к охране дома и жизни семьи[66], т. е. исполняла роль хранительницы «малого» дома и соответствующего «семейного» социума. По-видимому, эта функция была отправной (или поворотной) точкой для перенесения этой защитно-охранительной функции и на «большой» мир. Так или иначе (при том что не все детали ясны), слово *cardo* обозначало и страну света (*cardo caeli*) или мира, и полюс или два полюса (*cardo duplex*), и четыре страны света (*quattuor cardines mundi*), и пояс-зону, и демаркационную линию с севера на юг, и время года (пору), времена года (*cardines temporum*), а также сущность, поворотный (решающий) момент, пояс-зону и, как бы возвращаясь, к истокам, точку вращения, ось, центр.

Этот очередной экскурс в круг понятий, существенных для римской древности, как она описана древними авторами, имеет целью не столько обозначить р а з л и ч и я между двумя цивилизациями, разъединенными в пространстве и времени, сколько, напротив, показать круг и з о м е р н ы х явлений в обеих сравниваемых культурных традициях, конкретнее же, выявить о б щ е е в них обеих именно на фоне очевидных расхождений, наконец, поставить вопрос о с в е д е́ н и и более богатой традиции к более скромной и, напротив, о в о с п о л н е н и и последней в свете данностей первой традиции. Обе эти операции на некоем существенном уровне взаимосоотносимы и взаимопроверяемы и позволяют осуществлять ре-конструкции и «про-конструкции», ценные по крайней мере и в том отношении, что с их помощью устанавливаются ряды соотнесений ф у н к ц и о н а л ь н о сходных (или даже тождественных) элементов, относящихся к устройству соответствующих пространств. Наличие на Палатине в Риме царской эпохи «квадратной» (или — более ослабленный вариант — «прямоугольной») структуры в сфере землеустройства, вероятно, было обусловлено исходной формой раннего Рима именно как «квадратного» (Roma quadrata) и само способствовало в будущем своего рода «квадратизации» соседнего пространства, которое и на Палатине и на Капитолийском холме было небольшим, во всяком случае в ровной и приспособленной к «правильному» землеустройству части этих двух

крутых холмов[67]: «круглые» же структуры нередко использовались-применялись в случаях обширного и удобного пространства, где проблема экономии места не была особенно актуальной. Впрочем, такая практика и соответственно мода на «круглые» пространства существовала издревле и была отмеченной в разных культурных традициях, особенно в культовых местах (ср. святилище Перуна на новгородской Перыни), и в опыте создания «круглых» площадей в больших европейских городах. Но и не на холмах, в низине, и на склонах холмов путаница улочек, переулков, улиц была столь велика, что у Боэциуса были основания говорить о Риме как о «самом беспорядочном городе в мире», и к этому мнению присоединяются многие другие из тех, кто изучал топографию Древнего Рима. Впрочем, и современный Рим поражает разнообразием топографии и по горизонтали и по вертикали.

Насколько можно судить по данным о землеустройстве в крестьянских хозяйствах прежних веков, «квадратный» принцип размежевания участков был употребителен и в России (где земли хватало), причем фасадом (лицевой стороной) дом-изба был повернут к улице, а задней стороной — к полю, лесу, причем в русских сказках изба (особенно в варианте «на курьих ножках») обладает способностью поворачиваться (как можно понять, на 180°)[68]. Еще две особенности в пространственном расположении дома-избы и ограды-частокола заслуживают внимания — изба, как правило, тяготеет к центру (середине) участка, во-первых, и, во-вторых, когда участки смежны (а это наиболее обычное расположение их), образуется как бы единая общая внешняя ограда, объемлющая всю совокупность участков и изб, расположенных на них. Это единство пространства, когда речь идет о людях, заселяющих его, собственно и называется *общиной, крестьянским миром*, о чем писалось особо в одной из прежних работ автора[69].

Выше говорилось, что понятие «место» и проще и сложнее, чем употребление самого́ этого слова. Проще, потому что оно у́же и более специализировано (многое из того, что в русском языке обозначается словом *место*, не является «местом», как оно понимается в этой работе). Сложнее, потому что для правильного его понимания требуется выйти за пределы языка и искать мотивации этого понятия во многих и разных сферах и попытаться уяснить себе, что́ лежало некогда в основе слова, обозначающего место (*locus*, *τόπος* и т. п.) в разных языках, и чем конкретно мотивировалось это слово в конкретных языковых традициях. Иначе говоря, выходя за пределы языка в одном плане, приходится обращаться к нему же в ином плане, т. е. в этимологическом.

Естественно, что здесь придется ограничиться славянскими данными, представленными прежде всего русским языковым материалом. Обращаясь к

наиболее авторитетным словарям русского языка — историческим и диалектным, нельзя не отметить обширность соответствующих словарных статей и обилие выделяемых значений слова *место*, с одной стороны, и наличие «неожиданных» (во всяком случае для носителя литературного языка) значений, с другой. Несколько примеров семантического разброса русского слова *место*, не считая производных от него слов.

Но сначала — о самом общем, близком к универсальному значении слова *место*. В русских говорах оно в высшей степени экстенсивно, и им при нужде можно обозначить предельно многое, границы которого могут при необходимости расширяться. Создается впечатление, что при наличии «зримого» предмета, на который можно у к а з а т ь, о п р е д е л и в его с помощью указательного местоимения с ничего, собственно, не добавляющими к сути дела «паразитическими» языковыми элементами (*ну*, *вот это*, *как его*...), чуть ли не все может быть если не осмыслено, то во всяком случае понято. В этом ракурсе о слове *место* можно говорить как имеющем наиболее общее, но неопределенное (без дополнительной информации) значение — 'что-то', 'нечто', 'какая-либо вещь' и т. п. (ср. сходные употребления франц. *quelque chose*, *chose*, *objet* и под.).

Оставляя в стороне диалектные предлоги *мест* 'вместо' (с Gen.), *мéсто* 'вместо' (с Gen.) или наречия *местя́* 'вместе'; *местях* 'вместе', *мéстно* 'совместно', 'вместе', *местáм* 'местами', далее стоит остановиться на значениях самого существительного *место*. Наиболее общее значение (при сохранении неопределенности, эвентуальности), как оно определяется в СРНГ 18, 1982, 129, — 'какая-либо вещь, предмет' [70] (*Подай мне э т о м е с т о*; *А подай мне т о м е с т о*; *это место* как обобщенное название предмета, о котором идет речь) — *Раньше-то видали э т о м е с т о* [магнитофон], *ето м е с т о как у вас называется?*; *не съем э т о г о м е с т а* [т. е. суп]; *А мякину коровам кормили, э т и м м е с т о м, мукой посыпали да мякину клали* или о совокупности предметов — *Из э т о г о м е с т а* [кучи кудели] *напрядем; На д в а м е с т а купил* [шкурка соболя, лисицы]; *Сколько м е с т ты вывез из тундры?* [оленья шкура]; ср. *мéстина* 'вещь', 'предмет' и др. (при *мести́на* 'место', 'местность'). Не случайно, что словом *мéсто* обозначается широкий круг предметов, вещей (кажется, открытый для пополнения). СРНГ указывает, что в говорах словом *место* обозначают ложе, постель, перину, тюфяк; стул, скамью; приданое (кстати, и специально свадебную постель, супружеское ложе); товар, богатство и др. Разумеется, что слово *место* используется и при обозначении мест и местностей как пространственных локусов — 'родина', 'место рождения', 'родовое место'; ср.: 'женские гениталии', 'причинное место', 'послед' [71]; 'земляной участок', 'усадьба', 'огород', 'площадь сенокоса' [72], «другая, не данная местность» (*Говорят, в м е с т а х гдей-то с ним ходят*); 'лесной участок для ловли зверей и птиц', 'лежбище моржей'; 'незамерзшая

часть реки', 'незастывший промежуток в реке' (*полое место*); 'болото' (*топкое место*); 'город', 'посад', 'селение в виде городка' и т. п. Отмечен случай, когда *место* обозначает черту, границу, откуда вводят мяч в игру (Пинеж.). Слово *место* обозначает равным образом и пространство и расстояние, что сближает пространство и время, которое тоже обозначается как место в значении определенного отрезка времени (ср.: *Пошли двоимя, или опеть сколько-то места, попадатся* [так!] *им Дубина-человек*; — *Старуха, погодя немного места, родила*; — *В наше место* [В наше время]; — *До ках мéста* [До какого времени, но и до каких пор]; — *Ино место* [Иногда]; — *По кех мест* [До какого времени]; — *С час места прошло*; — *Это место* [тогда, в то время; ср.: *Как зима придет, это место и молотят...*]; — *Это место просидела, так ведь это беда* и др.) (эти и другие примеры такого типа дают основание предполагать, что слово *место* обладало способностью выражать идею хронотопа).

Вместе с тем слово *место* выражает и количественные отношения (ср.: *Едако место* 'очень много'; — *Ето место* 'много'; — *Ты куды денешь еко место картошки?*; — *Какое место* 'сколько', 'какое количество'; — *Посмотри, вчерась какое место высылали народу*; — *С это место* 'столько'; — *Такое место* 'много'; — *Эко место* 'много', 'как много'; — *Эко место ягод*; — *Где и доильщикам эко место доить* [столько]; — *Вычерпала ему теста с пуд места*). — Весьма существенно, что слово *место* может обозначать и человека (людей): *Богато место* 'богатый человек', *Богатое место* 'богатая семья' и др.

Слово *место* обозначает и степень проявления качества — *Эко место* 'очень сильно' и т. п.

Приведенные примеры употребления в диалектных текстах слова *место* позволяют говорить о поразительно многообразных значениях этого слова, не только и, может быть, не столько развившихся в ходе истории языка, сколько унаследованных от более ранней эпохи и отражающих исходный синкретизм [73]. — Но есть еще одно, видимо, чрезвычайно важное наблюдение. — Даже предварительный просмотр приведенных примеров (прежде всего с семантической точки зрения) в значительной степени удостоверяет, что множество представленных в этих и подобных им примерах «означаемых» (десигнатов) слова *место* имеет прямое отношение к набору ключевых характеристик «места» в предлагаемом в этой работе понимании.

Сведения о лексеме *место* в русских текстах XI—XVII вв. носят несколько иной характер, что, конечно, в существенной части определяется различием в самом характере источников, во-первых, и, во-вторых, более адекватным представлением значения этого слова, благодаря чему становится

более ясной специфика понятия «место». В качестве примера можно привести первое (по счету), наиболее общее определение места — 1. *Часть пространства, земной поверхности; определенное ограниченное место* (ключевыми в этой формулировке оказываются слова *часть* и *определенное ограниченное*; указание на предел, границу суживает экстенсивное понимание места и способствует спецификации значения слова *место*). Те же самые «спецификаторы» *часть* и *определенное* выполняют свое назначение в более частных определениях слова *место* внутри всего раздела 1 (ср.: *Часть, определенное место поверхности какого-либо предмета* или *Часть, определенное место книги, тетради, любого написанного текста,* или *Часть пространства, предназначенная для чего-л., кого-л., отведенное или пригодное для чего-л. место*; эти уточнения — предназначенность, отведенность, пригодность — также специфицируют значение слова *место*, указывая его смысловое отличие от слова *пространство*). Общее определение значения слова *место* в разделе 2 — *Местность, каким-либо образом характеризуемое земное пространство; край, земля* — ставит акцент на наличии чего-либо характерного, специфического, правда, без указания конкретной специфики. Зато это делается в следующем определении слова *место* в том же разделе 2 — *Земля, занимаемая каким-либо государством, народом; область, край*[74]. — Раздел 3 определен как *Населенное место, поселение вообще, поселение городского типа.* Внутри этого раздела еще два определения слова *место* — *Собственно город, по западнорусской и европейской средневековой традиции, формировавшийся вокруг торга, торговой площади, а иногда вблизи замка, крепости (города, града)* и — как бы в продолжение — *Территория, область, тяготевшая к такому поселению, городу.* — Раздел 4 — *Участок земли, угодье различного назначения*, с выделением *белого* и *черного места* в зависимости от того, освобождаются ли владельцы земельного участка, двора от государственных тягловых повинностей или не освобождаются. Весьма характерно, что в XVI—XVII вв. понятие «места» получило особое распространение в связи с развитием хозяйства, экономики, разнообразных промыслов, строительства сооружений и помещений прикладного назначения. Так, особенно в XVII в. (отчасти эта тенденция сохраняется и позже) тексты фиксируют десятки «мест» с разными функциями. Ср.: *мѣсто бортное, водяное, гаровное, гуменное, ѣзовое, ловчее, огородное, поскотное, рѣчное или же мѣсто варничное, доменное, соляное* и др., или *мѣсто квасное, кожевное, сусленое* и др., или *мѣсто амбарное, сарайное, скамейное, столовое, шалашное* и т. п. Эти «мѣста» возникали в связи с необходимостью развивать тот или иной промысел и четко определялись по функциям. Иначе говоря, интересы населения в организации и умножении таких «мест» становились насущной потребностью и каждое из них получало

свою мотивацию. — Раздел 5 определяется как *специально оборудованное место, где можно разместиться, стоять, сидеть или лежать*. В известном смысле мотивация таких «мест» обычно довольно слаба, если не случайна. Иное дело, когда речь идет о номенклатурном, этикетном, государственном, во всяком случае официальном статусе, ср. *мѣсто государево, царское, ханское, княже* и т. п. Как бы продолжением этого раздела является раздел 6 — *Социальное положение, занимаемое кем-либо в обществе, звание, чин*, хотя примеры таких «мест», как правило, начинают появляться существенно раньше, чем предыдущие (ср. Раздел 5). Род занятий, служба, должность, наконец, то, что получило название местничества, в Русском царстве XV—XVII вв. приобрели особую важность: *имѣти мѣсто* или *быти безъ мѣст(а)* определяло в бюрократизирующемся государстве слишком многое, и *служба не въ мѣста* болезненно задевала амбиции неудачника. — Раздел 7, обозначенный как *Пора, время*, подтверждает наличие временнóго значения и в официальных, деловых текстах, начиная с XI в., ср.: *до тех* (сих, коих) *пор* (1074); — *И отъ того мѣста створися ему уродьство и отъ того мѣста бы⟨сть⟩ прозрачен отъ Бӥя блгодати данѣи ему* (XIII в.); *по ся мѣсто* 'до сих пор'; *И с тых мѣст поча игумен старца беречи его* (Жит. Мих. Клопск., XVI—XVII вв. ~ 1537 г.) и др. — Раздел 9. *Место как обозначение тары, упаковки* (см. Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 9, 1982, 110—119).

Роль слова *мѣсто* со временем становится все большей; оно становится важной составной частью номенклатуры, ср. *мѣстовластецъ* (*-тьць*) при *мѣстовладычествовати*; *мѣстодержатель* (*мѣстодръжатель*) при *мѣстодержание (мѣстодръжание)*, *мѣстодержецъ*, *мѣстодержитель* (*мѣстодръжитель*), *мѣстосовѣтникъ*, не говоря о «научных» словах — *мѣстовидѣние* 'оптический прибор', *мѣстоимение*, *мѣстопадежие* и т. п.

При несомненной соотнесенности понятия «места» с понятием «пространства» («место» всегда находится в пространстве, даже предельно обуженном, а пространство состоит из «мест» [хотя и не всегда] в терминологическом смысле слова и так называемых «пустых мест»), для того, чтобы уяснить суть «места», как подсказывает сам язык, «уместно» взглянуть и на проблему пространства, чтобы лучше понять само понятие «места» и его соотношение с пространством. Для этого наиболее целесообразно обратиться к тому, как понимает пространство народная психея и как она выражает в языке это свое понимание, мирочувствие, как и что подсказывает ей интуиция.

Пустота и свобода более, чем что-либо другое, определяют смысл простора-пространства, при том что слово *простóр* представляется более органичным, чем по происхождению книжное церковнославянское слово *пространство*. Кроме того, слово *простор* в говорах вовсе не всегда предпола-

гает пространность. Нередко это слово употребляют и тогда, когда речь идет о некоем минимуме (просьба в давке в трамвае немного посторониться, не давить). Ср.: *Последний простор в каретнике заняли, не поворотишься*, со ссылкой на Даля (ср. у него же: *Дай простор! Отойди, посторонись*). Характерны и два определения смысла слова *простóр* — 1. Пустое, порожнее место и 2. Свободное, праздное время, досуг (*Простору нет, руки не доходят, недосужно, некогда.* Даль). Иначе говоря, диал. *простóр* применимо и к пространству и к времени. Иногда существенной оказывается не сама пространность, но отдельность, одиночество: *На просторе быть, находиться* сопровождается примером — *У меня дом стоит на просторе, на одинú, один-одинехонек* (СРНГ 32, 1998, 249—250); *простóрье* 'свободное пространство', 'простор'. Наряду с *простóр* иногда появляется и слово *просторá* (Шацк. Тамб.). Идея просторности, свободы явно присутствует и в глаголе *простóреть* 'становиться просторным, свободным' (*В церкви простóреет*), *просторнéть*, то же. Ср. и другие примеры — *простóрец, с просторцем* 'не тесно, свободно', *просторóк* 'свобода', 'воля', 'раздолье', *простóрство* 'свободное пространство', 'простор'; 'изобилие', 'довольство', 'роскошь'; *простóрье*, то же; *просторнéть*, то же, что и *простóреть*; *просторáнный* 'пустой', 'не заселенный', *просторáдно* 'просторно', 'свободно', *просторáнно* 'роскошно', 'богато', но и 'прохладно', ср. *просторáдно*; *простóрный* 'значительный по размерам, большой' (о человеке, животном: *Он — человек просторный*); 'свободный, не занятый работой' (о времени, дне), ср. *простóрный день*; *простóрный духом* (с ровным дыханием при беге); *простóро* 'просторно', 'свободно', 'не тесно' (*Нам и там простóро*; *Ну вот, простóро и стало...*), *простóровый* 'широкий', 'просторный', ср. также *просторóнный* 'посторонний' (контаминация *посторонний* и *просторный*), *простóрый* 'просторный', 'свободный', 'вместительный'; 'не тесный', 'широкий', 'просторный'; 'значительный по размерам', 'большой'; 'нуждающийся в обильной пище'; 'превосходящий меру', 'заключающий в себе избыток'. Ср. также *прострáнство* 'пустое, ничем не занятое, свободное место' (*Даль*, СРНГ 32, 1998, 252), о свободе, просторе где-либо (*У вас в этом дому пространство*); 'расстояние между чем-либо'; *прострáнок* 'промежуток', 'пространство между кем-, чем-либо' ср. также *пространствовать* 'проболеть', 'прохворать' (СРНГ 32, 1998, 252).

В истории русского языка (по XVII в. включительно) в слове *пространство* выделяют девять семантических групп — 1. 'пространство', 'простор', 2. 'площадь', 3. 'протяженность', 'площадь, занимаемая чем-либо', 4. 'обширность', 'вместительность', 5. 'величие', 6. 'огромность', 7. 'свобода', 'раздолье', 'благоприятные обстоятельства', 8. 'обилие', 'довольство', 9. 'про-

стота', 'простодушие', 'наивность' (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 20, 1995, 239), ср. также *пространствие, пространство; простран(н)ый, простран(н)о; пространнѣ, пространити(ся), пространяти(ся)*. К этим формам, в которых префикс *про-* «задает» идею движения в п е р е д, с к в о з ь - ч е р е з, нужно присоединить слова с двумя префиксами, первый из которых *рас-* (*раз-*) выражает идею движения в ш и р ь, более того, во в с е с т о р о н ы, а второй — уже отмеченное *про-*. В известной степени префикс *рас-* не исключает и движения вперед, но все-таки актуализирует в первую очередь движение в ш и р ь, по всей окружности, тогда как *про-* ориентировано на энергичное движение к единой цели — в п е р е д. Движение вширь — экстенсивнее и равномернее, вперед — интенсивнее и целеустремленнее. Графически эти два типа движения (*рас-про-* и *про-*) могут быть изображены следующими схемами:

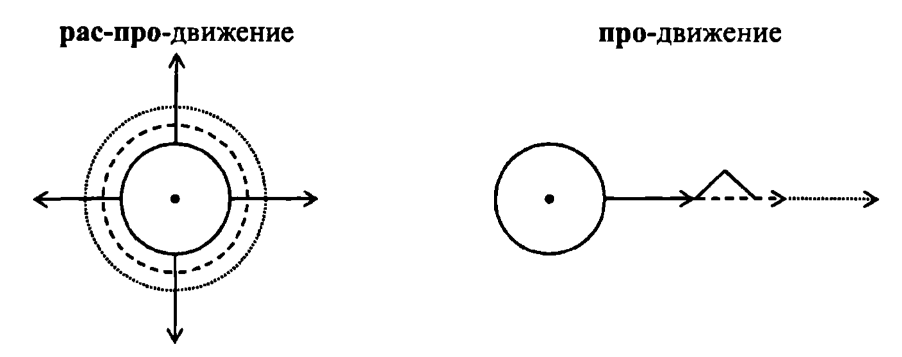


Схема 3. Два вида движения

Что касается слов типа *про-сторон-* (*стран-*), то они были приведены выше. Тип *рас-про-стран* (*стир-, стер-, стрѣ-*) представлен в русск. *распространить(ся), распространять(ся), распростирать(ся), распростереть(ся)* и соответствующих существительных, ср. также *распростертый*. В древнерусском языке слова этого круга были представлены еще шире, ср. *распростерти, распростерть, распрострѣтися; распростертые, распростртие, распрострѣти* и т. п. (см. Слов. русск. яз. XI—XVII вв., вып. 22, 1997, 36—38).

Сказанного о «месте» и о «пространстве» достаточно, чтобы поставить вопрос о внутренней форме слова *место*, о его э т и м о л о г и и (слово *пространство* с этой точки зрения не вызывает сомнений и этимологически прозрачно), тем более что в наиболее полном и авторитетном этимологическом словаре славянских языков (с праславянскими реконструкциями) ситуация с этимологией праслав. **mě́sto* оценивается следующим образом: «Этимологически трудное слово, лишено внутриславянских связей, отсутствуют точные балт. и другие и.-е. соответствия» (ЭССЯ 18, 1993, 205). Вызывает некоторое

удивление утверждение об отсутствии внутриславянских связей, поскольку оно имело бы смысл по исчерпании попыток этимологического объяснения слова или — хотя бы — после перебора ряда слов, формально (по меньшей мере) соотносимых со словом **mě́sto* и попыток установления семантических связей между этим словом и «формально» близким к нему словом (словами).

Первый подступ к слову **město* в этимологической перспективе связан, конечно, с корневым гласным *ě*, который, как известно, теоретически может восходить или к долгому и.-евр. *ē* (>*ě*), или к дифтонгу и.-евр. *oi* (>*ě*). Но чтобы продолжить рассуждения, касающиеся выбора между названными двумя возможностями, необходимо вернуться к соответствующим примерам, которые вносят существенные детали, относящиеся к семантике. Речь идет о целом комплексе данных, которые относятся к обозначению места рождения как в широком смысле слова (в Москве, в деревне, в родильном доме и т. п., т. е. в том или ином «месте»), так и в более узком, анатомическом понимании. Учитывая такие обозначения конкретного локуса рождения как детородное место, родильное место, женское место, иногда даже просто место (разумеется, в соответствующих контекстах) или *матка*, «женская утроба, черево, та часть, в которой вынашивается детеныш» (по определению Даля II[4], 801)[75], не приходится удивляться многочисленным примерам параллелизма и изоморфизма между человеком и миром, вселенной, т. е. между малым и большим мирами (о чем ранее писалось на материале весьма многих и разных традиций[76]). В данном случае речь идет об изоморфизме и изофункциональности символов центра человека и большого мира. В обоих случаях центр выступает в образе пупа — человеческого или мирового — пуп земли. Последний служит опорой других символов центра, например, мировой оси, вершины мировой горы, места, к которому пристал спасительный ковчег после мирового потопа, и т. п. В рамках мифокосмологической концепции, устанавливающей соответствия между элементами макрокосма и микрокосма (глаз — солнце, волосы — растения, кости — камни и т. п.), пуп не только в обоих случаях обозначает жизненно важный, ключевой центр, но и обозначается одинаковым образом, ср. др.-греч. ὀμφαλός, др.-инд. *nābhi*, лат. *umbo*, *umbilicus* ('пуп', но и 'пуповина'), нем. *Nabel*, англ. *navel*, русск. *пуп* (из праслав. **pǫpъ*, ср. ц.-слав. пѫпъ ὀμφαλός, болг. *пъп*, макед. *пъмп*, польск. *pǫp* 'втулка', *pępek* 'пуп', полаб. *pǫp* 'пуп', 'бугорок' и т. д. при лит. *pam̃pti* 'разбухать', *pùmpa* 'головка', *pum̃puras*, *-ỹs* 'почка', лтш. *pàmpt* 'набухать', 'надуваться', *pèmpis* 'толстяк' [при лит. *pamplỹs* 'толстяк'], см. Фасмер III, 407) и т. п. Особая сакральность пупа объясняется его связью с родовым местом, с тем, что он несет на себе след происхождения человека, но и вселенной (как бы расширяющейся после взрыва), ср. др.-инд. *nabh-* 'взрываться', 'лопаться', авест. *nabaḥ*, хеттск. *nepiš*, др.-

греч. νέφος, νεφέλη, др.-в.-нем. *nebul*, русск. *небо*, др.-исл. *næfr* и др. 'внешняя (наружная) сторона бересты', обозначаемая как лопнувшая, растрескавшаяся (Pokorny I, 758) (внешний вид пупа [углубление и следы «взрыва» при рождении ребенка объясняют семантическую мотивировку слова *пуп* и других названий пупа]; ср. также мотив увлажненности, связанный как с пупом, так и с небом), и имеет прямую связь с мотивом родов и происхождения[77]. Этот образ пупа земли во многом индуцирован реальным пупом[78], роль и место которого Даль определяет следующим образом — «Пуп 〈...〉 — отверстие среди живота, через которое, посредством *пуповины*, нерожденный младенец или детеныш связан с последом и получает питанье свое; впадинка с заворотом, остающаяся на этом месте, по рождении плода и обрезке пуповины 〈...〉 *Мила та сторона (не забудешь ту сторону), где пупок резан* (т. е. родина)» Даль III^4, 1413, ср. также определение последа — «〈...〉 что следует при родах, за плодом, за детищем, место за блонами; через *послед, очисток или место* зародыш связан с матерью и принимает питанье в утробе» (877). Примерно по этой же схеме Мать-Земля, вселенская роженица, связана с плодом, младенцем, обеспечиваемым ее питанием. Если не касаться деталей, то можно с большим вероятием говорить об использовании если не общей, то в высокой степени подобной структуры. Мать и младенец-дитя, на белый свет появившийся, вот то начало и конец до того сокрытого в материнском чреве младенца.

Общее в рождении ребенка матерью-роженицей и всего, что порождает Мать-Земля, получает еще более веские основания, если обратиться к ряду слов, относящихся к иному кругу, но обозначаемых другими словами, но с тем же корнем *мат-*. Ср. русск. *мáти* 'самые большие палки для игры в рюхи'; — диал. *мáтика* 'матица в избе'; 'середина чего-либо', *мáтики* (*матики́*) 'крестовина, соединяющая сошники с оглоблями', *мáтина* 'брус-матица на потолке'; — *мáтица* (верхняя) 'балка-матица на потолке', 'планка на потолке около печной трубы', 'поперечный брус, служащий опорой пола' (на него настилаются половые доски); 'слега', 'балка'; 'киль судна', 'нижний продольный брус, служащий основанием судна', 'балка, скрепляющая боковую переборку судна и поддерживающая палубу'; 'средняя доска обшивки днища' (в лодке, барке); 'бревенчатый настил для спуска бревен в реку'; 'основание грабель', 'планка, в которой укреплены зубья'; 'ручка цепа'; 'главная, основная часть чего-либо', 'середина чего-либо'; — *мáтичина, мати́чина* 'матица' (на потолке); — *мати́ца* 'брус-матица (на потолке)'; *мáтичное дерево* 'матица'; — *мáтка* 'брус, служащий опорой для потолка', 'матица'; 'поперечный брус, служащий опорой пола'; 'нижний продольный брус, служащий основанием судна'; 'полати'; 'перекладина ворот'; 'накат из двух рядов бревен на потолке'; 'ствол дерева'; 'стойки, к которым прикреп-

ляется сошник с отвалом'; 'ручка цепа'; 'большая палка в детских играх'; — *мáтница* 'основная балка, служащая опорой для потолка', 'матица'; 'перекладина ворот'; *матня́* 'основная балка', *мóтня* то же, но и *мотня́* 'часть рыболовного орудия' (СРНГ 18, 1982, 33, 298); —*мáточина* 'колесная ступица'; 'балка, на которую настилают пол'; — *мáточка* 'балка, поддерживающая потолок', 'поперечная балка, на которую настилается пол'; 'ствол дерева'; 'поперечный брусок у граблей'; 'короткая палка у цепа'; — *мáточник* 'деревянный шест, прикрепленный ко дну верши' (следует отметить, что целый ряд других слов с корнем *мат-* обозначает разные виды рыболовных снарядов и устройств, неводов, отдельных частей их; мотивация соответствующих слов — конструкция этих снарядов и отчасти их форма), см. СРНГ 18, 1982, 23—34[79].

Важно отметить, что в ряде случаев слова с корнем *мат-* обозначают прорубь для подводного лова рыбы, ср. *мáтица, мáтка* (СРНГ 18, 1982, 30, 32). Эти лексемы, как и слова, обозначающие вершу, невод и другие рыболовные снаряды, отсылают к теме воды, низа, бездны, т. е. иного мира, нижнего, непроницаемого. Функция этих орудий рыболовства и часто сам внешний вид их (исключая удочку, которая, неслучайно, никогда не кодируется корнем *мат-*) соотносимы со словами того же корня (они приведены выше), которые, однако, обозначают нечто противоположное бездне, но — напротив — разные виды опоры, поддержки, подкрепления, связанные чаще всего с верхом, с потолком, хотя нередко и с укреплением-упрочнением пола, потолка и т. п.

Однако нельзя забывать, что бездна в мифопоэтических представлениях, особенно в архаичных культурах, неоднократно выступает именно как бездонное всепорождающее лоно, универсальное женское чрево, в котором зачинается и вынашивается детеныш, как мать-матка с ее жизнедавческой функцией. Она заполняет своими порождениями все свое земное пространство, которое, если иметь в виду род человеческий, имеет шансы стать огромным «местом» — матёрым, т. е. огромным, большим, дебелым, плотным, тучным, здоровенным (каковыми характеристиками описывается и человек соответствующих качеств)[80], но и матерью произведенным на свет. Когда говорят «ходульно-патриотическое» *Родина-мать* или *Мать-родина*, едва ли многие отдают себе отчет в том, что за этим риторическим клише долгая история, приводящая к образу рожающей матери, самих рóдов (поскольку только мать и могла быть субъектом порождения), и что *родина* обозначала не только место рождения человека, но и сами роды (*роди́ны*), рождение ребенка и связанные с этим обряды, более того, детородные органы — *роди́ла*[81], самое роженицу, ср. др.-русск. *родилица, родильница, родительница, родителька* и др. (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 22, 1997,

184—187). — Земля (а в конечном счете только она и может быть родиной) и Мать в производстве жизни, потомства нераздельны. Земля — мать, и мать — Земля. Землей-Матерью все и держится, и в этом смысле она универсальная опора, поддержка, несущая крестовина[82].

Если Земля — мать, то это значит, что она живая и, более того, каждый год она воспроизводит потомство. В этом ее назначение и ее судьба. К этому выводу приходит и народное сознание, и глубокая философская мысль, и в значительной, все возрастающей степени, наука, причем не только та, что исследует народные представления о земле, и не только философы и софиологи, мистики и духовидцы, не только писатели, чуткие к тончайшим проявлениям «вещества жизни» и самой «пространственности», но и естествоиспытатели, физики, астрономы, химики, геологи, экологи, микробиологи и т. п., о результатах работы которых в последние десятилетия писалось немало[83]. И Земля не просто живая — она одухотворенная, и ей свойственны вытекающие из этого другие ценности —

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...,

как сказал поэт, обращаясь к тем *вы*, которые *...не видят и не слышат, | Живут в сем мире, как впотьмах.*

В связи с затронутой выше темой (ср. уже сказанное о слове *матка* и ряде других лексем с корнем *мат-*) необходимо остановиться еще на одном слове, многое проясняющем. Речь идет о русск. *детúнец* (*дѣтинецъ*). В древнерусском языке слово *дѣтинецъ* обозначало внутреннюю крепость, кремль (ср.: *Видѣвъ же Изяслав, Ростиславъ и Святославъ силу половчьскую, и повелѣша всѣм людем бѣжати из острога в дѣтинець.* Моск. лет. 57, 1152 г.; — *Заложи князь велики Володимерский Всеволодъ Юрьевъ сынъ Долгорукаго градъ дѣтинецъ во градѣ въ Володимери.* Ник. лет. X, 21, 1193 г.) и внутреннюю конусообразную часть рыболовной верши (ср.: *Отведено* ⟨...⟩ *пять одеждъ болшихъ верш, пять дѣтинцов болших же верш новых.* Отв. Пор. с.) Арх. Он. 1687 г. Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 4, 1977, 237—238). Совершенно очевидно, что оба эти слова объединены общей идеей «внутреннести», в городе ли, в рыболовном снаряде ли[84].

В русских говорах в слове *дéтúнец* фиксируется семь значений: 1. 'птенец', 2. 'дурак', 'глупец' (бранно), 3. 'детская болезнь', 'паралич', 'родимчик', 4. болезнь взрослых — 'паралич', 'прострел', 5. 'верша', 6. 'входное отверстие верши' («Второе отверстие наз. детинец»), с объяснением — *Детинец у верши, туда рыба идет. Такой детинец сделанный, рыба захо-*

дит, а обратно — никак; 7. 'детская (комната) в доме' (СРНГ 8, 1972, 38; Даль I[4], 1087 уточняет: 'отделение, покои в доме для детей и женщин' и добавляет еще одно значение слова *дѣтинец* — 'подъямок, ларь, куда стекает смола при гонке, сидке').

Эти и подобные им примеры слов с корнем *мат-* (*матка, матица* и под.), на первый взгляд, сочетают два весьма разных круга значений — брус, балка, слега, настил и т. п. (с идеей поддержки, укрепления, опоры, соединения — перекладины, планки, полатей и т. д.), с одной стороны, и большая прорубь, очко, продолбленное во льду, незамерзшая часть реки, с другой, характеризующиеся тем, что в них опускают разные виды рыболовных снарядов с целью ловли рыбы, причем эти снаряды обычно имеют конусовидную форму. Цель этой операции — погасить дефицит, получить прибыток [85]. В мифопоэтическом и символическом плане подобные операции и ее участники отсылают к контакту некоего активного (как правило, трактуемого как мужское) начала с бездной, водой, нижним миром, женской стихией, причем такое понимание ситуации не только результат реконструкции, но и, как показывает ряд свидетельств, актуальное восприятие происходящего, повод для соответствующих ассоциаций, касающихся и конусообразной формы рыболовного снаряда, опускаемого в водную стихию. Удачное завершение рыболовной операции приносит успех, обеспечивает гарантию, дает надежду и на столь же удачное будущее. Несомненно присутствие в этих операциях «эротического» начала. Едва ли случайно, что слова *матка, матица* нередко встречаются в текстах ритуального характера, в частности, в свадебном обряде, ср. *венчальная матка*, сестра жениха, сестра невесты; *Матницу-матню нельзя пройти сватам: у порога сидели*; — *Под Новый год кидают через матницу ворот сапог с правой ноги, и если в которую сторону ляжет голенищем, туда, в ту сторону и замуж выйдет*; — *Захожу, сяду против маточки как сватья, стало быть* и т. п. (СРНГ 18, 1982, 31—34) [86].

В свете приведенных выше примеров и интерпретации смысла (смыслов) слов с корнем **мат-* (*мать, матица, матка* и т. п.) представляется возможным говорить об эквилокальности и эквифункциональности слов этого корня и слова *дѣтинецъ*, которое предположительно можно понимать как синоним слов *матка, матица*. Иначе говоря (и это самое существенное в данном случае), слово *дѣтинецъ* обозначало и матку, женское лоно, и, может быть, сам плод, ср. с.-хорв. *Дѐтињци, Дјѐтињци* (также *Дѐтинци, Дјѐтинци*. РСА IV, 251, 253), детский праздник за три недели до Рождества, когда дети в знак благодарности преподносят подарки своим родителям. Более того, есть все основания реконструировать праслав. **dětinьcь* в этом значении прежде всего на основании ст.-чеш. *dětinec* м. р. 'матка', но и др.-русск. *дѣтиньць, дитиньць*, обозначавших внутригородскую, «внутреннюю» крепость, ядро, ок-

руженное внешними стенами. Укр. *дити́нець* обозначает не только детскую болезнь, называемую *родимчик* (с идеей отсылки к роду, родовому и детскому), но и к таким значениям, как 'деревянный пол' (настил), 'ящик на дне колодца' (Гринченко I, 385), к своего рода «деревянной» конструкции, воспроизводящей источник, утробу, матку. Ср. ЭССЯ 5, 1978, 15[87]. — То, что внутри города ли, девы ли как раз и составляет высшую ценность их и охраняется до конца. Такой город-град своей крепостью и нерушимостью обязан целомудрию, и гóре тому городу, который раскрывает свои ложесна, свою крепость неприятелю[88].

После того как обрисованы характерные черты рефлексов праслав. **město* в отдельных славянских словах в семантическом плане, открывается некоторая перспектива и для собственно этимологического объяснения этой лексемы. Собственно говоря, речь идет о выборе между двумя формами, предшествовавшими праслав. **město*. Проблема сужается до происхождения корневого гласного в праславянском слове. Единственная альтернатива — или и.-евр. **moist-*, или **mēst-*. Уже неоднократно предпочтение отдавалось форме с дифтонгом в корне[89], и никаких сомнений в корневом дифтонге по сути дела не остается. Но тем не менее, ряд деталей нуждается в объяснении. Прежде всего нужно отметить, что элемент **moist-* сохранился только в балтийских и славянских языках, распространенных в соседних ареалах и генетически наиболее тесно связанных друг с другом. Ср. лит. *mãistas* 'пища', 'питание', 'продовольствие', *maistìngas* 'питательный', *maistingùmas* 'питательность', *maistinginìnkas* 'пищевик' (: *mìsti*, *miñta*, *mìto* 'питаться', 'кормиться')[90] при наличии праслав. **město* 'место', 'город' и отсутствии аналогичных примеров в латышском. Из сказанного следует, что **moist-* не является исходным корнем, во-первых, и что отнесение этой формы к индоевропейскому источнику достаточной древности может оказаться преувеличением, во-вторых.

Однако эти ограничения помогают существенно расширить круг относящихся к этой теме примеров как в самих славянских и балтийских языках, так и в других, где элемент **moist-* / **maist-* с очевидностью не засвидетельствован. Еще важнее, что это расширение позволяет точнее выяснить семантические и «реальные» внеязыковые мотивации относящихся сюда слов. В частности, это позволяет не согласиться с мнением, высказанным в ЭССЯ 18, 205, что слово **město* «лишено внутриславянских связей» и что к тому же «отсутствуют точные балт. и другие и.-е. соответствия». И то и другое присутствует, но на уровне «действительного» корня: для более ранней эпохи корнем праслав. **město* было не **mēst-*, но **mit-* : **moit-* : **meit-*. И если **moist-* (: **mēst-*) позволяет мотивировать обозначение «места» п и щ е й, которая присуща этому «месту» и обеспечивает собою его население («место» как

кормовая база, периодически посещаемое с целью собирания пищи), то выявленные варианты «действительного» корня дают возможность обнаружить совсем иные мотивации [91], присутствующие в надежно реконструируемых вариантах корня и.-евр. *meit- : *moit- : *mit-, а точнее — *mei- : *moi- : *mī̆- с расширением корня -t-. Покорный восстанавливает *mē(i)t- : *məit- : *mit- (I, 709). Существенно отметить, что и без корневого расширения -t- корень *mei- обнаруживает значения, которые иначе мотивируют внутреннюю форму соответствующих слов, ср. и.-евр. *mei- 'укреплять', 'прикреплять', 'привязывать', 'упрочивать', 'утверждать' (Pokorny I, 709), ср. др.-инд. *minóti* 'укреплять', 'основывать', 'строить', *mita* 'укрепленный', др.-ирл. *tuidmen* (*to-di-mi-na-t* 'укрепленный'), *tuidme*, отглагольное имя, и др. Покорный выделяет и другие значения и.-евр. *mei-, отраженные в рефлексах отдельных индоевропейских языков. Среди них — *mei- 2 'менять(ся)', 'обменивать(ся)'; *mei- 3 'ходить', 'бродить'; *mei- 4 'связывать', 'соединять'; *mei- 5 'уменьшать(ся)'; *mei- 6, особый тип звукопроизводства, и др. (Pokorny I, 709—712). Некоторые из значений и.-евр. *mei- имеют прямое отношение к рассматриваемому здесь вопросу, другие, возможно, тоже могли бы претендовать на вхождение в этот же семантический круг, но поскольку это уже особая тема, здесь она не будет рассматриваться [92].

Когда первоначальное членение слов, восходящих к и.-евр. *mei- : *moi- : *mi-, перестало быть актуальным и *mei-* & *-t-* стало восприниматься не как корень *mei- с расширителем корня, а как единый корень *meit- : *moit- : *mit-, появилась возможность новой мотивации смысла слов с этим корнем. Если говорить о славянских рефлексах этого единого корня, то первое впечатление рисует картину неоднородности, нерегулярности, неправильности, нарушения порядка, нестабильности, смещенности. Ср. праслав. *mitorъ: слвц. *mitor-* 'мешанина', 'смесь', 'путаница', *mitorit'* 'мешать', 'смешивать', 'перемешивать', 'спутывать', чеш. диал. *miturovat* 'перебрасывать', 'разбрасывать'; — праслав. *mititi(sę): с.-хорв. *мúтити* 'месить тесто', но и 'пройти мимо', 'миновать', *митити се* 'разойтись', 'разминуться'; — праслав. *mitusь: польск. диал. *mitus*, *mituś*, *mytuś* 'поперек', 'крест-накрест', 'наоборот'; слвц. диал. *mitúška* 'путаница', 'неразбериха'; *mitusiti(sę), *mitušati(sę)*: русск. диал., др.-русск., русск.-ц.-слав. *митусь*, *митусъ* 'напротив друг друга', 'крест-накрест', *Митусъ*, nom. propr., 1495; *Митуса*, 1241, *митусá* 'непоседа', *митусúть* 'перемешивать', 'тасовать', 'сбивать с толку', 'путать', *мúтусúть* 'щуриться', 'рябить в глазах', *митусúть* 'моросить' (о дожде), но и 'бить'; *митýсúться* 'метаться', 'суетиться', 'волноваться', 'тревожиться', 'рябить в глазах', *мутýсúть* 'суетиться', 'спешить', но и 'бить', 'колотить', 'мутузить'; *мутýсúться* 'мельтешить', 'мелькать перед глазами',

'видеться' — укр. *митýсь* 'некстати', 'вопреки', *мутушáти* 'двигать туда и сюда', 'поворачивать'; — блр. *митусúць* 'мутить', 'сбивать в рассказе', *митусíцца* 'суетиться', 'метаться', 'сновать', 'мелькать', *мiтузiцца* 'мелькать', 'мельтешить', *мятушицца*, то же; — праслав. **mitva*, **mitvati:* чеш. *mitvat'sa* 'рыться', 'ворочать'; слвц. *mítva* 'огрех', 'нескошенная трава', *mítvano* 'не в порядке', 'наперекосяк'; польск. диал. *mitwać* 'путать', 'смешивать' и т. п. (ЭССЯ 19, 1993, 59—61).

Вместе с тем в этой *mit*-неразберихе, путанице обнаруживаются и островки, где довольно очевидно присутствуют элементы упорядоченности, и если не постоянства, то во всяком случае некоей предсказуемой регулярности, с одной стороны, и, с другой, определенной «конструктивности», связи одного с другим, хотя бы через «обратность», через противоположность направленности. Несколько примеров — польск. диал. *mitus*, *mituś*, Adv. 'поперек', 'крест-накрест', 'наоборот'; др.-русск., ц.-слав. *митусь*, *митусъ* 'напротив друг друга', 'крест-накрест', 'наоборот', *митушати* 'топать ногами, размахивать руками в т а к т м у з ы к е', *митушатися* 'чередоваться' (собственно говоря, 'выстраиваться в о ч е р е д ь'); *митусá* 'переступание с ноги на ногу'; укр. *митусь*, *митусем*, Adv. (о растениях): 'комлями внутрь, а верхушками в п р о т и в о п о л о ж н ы е стороны (лежать)', о людях: 'в р а з н ы е стороны головами', *митушáти* 'поворачивать', 'двигать т у д а и с ю д а'; блр. *мiтусь*, Adv. 'валетом', 'комлями кверху', чеш. диал. *mitvy* 'попеременно', *mítvano* 'наперекосяк' [93]; — ц.-слав. **митѣ**, Adv. 'попеременно', с.-хорв. диал. *míće*, Adv. 'попеременно', русск.-ц.-слав. *митѣплутиѥ* 'противное течение', 'прилив и отлив' (из праслав. **mitě* / **mito*). Торжеством конструктивности можно считать праслав. **mitъ*, отраженное в с.-хорв. *mȉt* 'м е с т о на лодке, где у к р е п л я е т с я третье (рулевое) в е с л о' (с поочередными движениями весла); возможно, что смысл укр. *мить* (из **mitь*) 'миг', 'мгновение' объясняется максимально быстрым («мгновенным») переходом от одного кванта времени к другому.

Если в славянских рефлексах *mit*-слов господствует идея хаотического движения, смещенности, неправильности, то в балтийских языках, напротив, рефлексы и.-евр. **meit-* : **moit-* : **mĭt-* распадаются на д в е весьма различные части, каждая из которых, однако, отсылает к некоему э к т р о п и ч е с к о м у полюсу, в котором, как в таинственном «сказочном» яйце, скрыто б л а г о человека. П е р в а я из этих частей отсылает к пище-питанию, ежедневному спасению человека, ср. лит. *maĩstas* 'пища' : *mìsti* (*miñta*; *mìto*) 'питаться', но и *maitìnti* 'питать', 'кормить', *maitìntojas* 'кормилец', *maitìnimas* 'питание', 'кормление', *maità* 'падаль', 'мертвечина', *mìtalas* 'корм'; *mìtinti* 'кормить', 'питать', *mitýba* 'питание', 'кормление', 'корм' и др.; лтш. *maitāt* 'портить', *mist* (: *mitu*) 'жить', 'обитать', т. е. 'кормиться', 'питаться', *mitināt* 'давать

приют'; прусск. *maitā*, *pomaitat* 'кормить', *maitāsnan* 'кормление', 'пища' и т. п.[94] Пища, питание — залог жизни и, более того, ее возрастание и укрепление. — К этой же части надо присоединить примеры, которые с основанием можно назвать «сильными». Речь идет о словах с корнем *мит-*, в значении которых актуализируется идея поперечности как синтеза двух противоположностей. В этой конструкции возникает понятие центра, где пересекаются две перпендикулярные линии, указывающие четыре основных направления. Центр как бы контролирует их, хотя сам он порождение двух поперечных линий в точке их пересечения. Классический пример — крестообразная конструкция, несчетное число раз выступающая в разных традициях, где крест становится главным символом. Когда речь идет о контекстах, в которых присутствует слово с корнем *мит-* и значением пересечения двух линий под прямым углом (ср. примитивные попытки изображения плана жилого поселения в ряде архаичных культур), тогда одновременно оформляется четверичная схема, держащаяся своим центром и подобная той, о которой писалось выше в связи с Древним Римом (впрочем, такие примеры можно считать типовыми и весьма распространенными). Как и в Риме, эта схема пересекающихся линий, обозначаемых словами с корнем *мит-*, кажется, всегда или почти всегда предполагает приложение ее к горизонтальной или близкой к ней плоскости. Интересно, однако, что центр, принадлежащий горизонтали, оказывается одновременно и центром вертикали, соединяющей Небо с Подземным царством и проходящей через центр плоскости Земли. Эта идеальная геометрическая вертикаль, реально воплощающаяся в мифопоэтических образах мирового древа, горы, столпа, лестницы и т. п, в ряде традиций выражается словами того же корня, что и пересекающиеся горизонтальные линии. В балтийских языках эта вертикаль, в частности, может выражаться рефлексами и.-евр. **meit-* : **moit-* : **mit-* с общим значением в сфере глагола 'укреплять' ('удерживать'), а в сфере имени — со значением 'столп', 'столб', 'колонна', 'кол', 'бревно', 'палка', иногда и 'брус', отсылающий к горизонтали (ср., впрочем, и обозначение пограничного знака). Ср. лит. *miẽtas* 'кол' (*stovi kaip miẽtas* 'стоит как кол'), лтш. *miets* 'кол' (*stāv kā miets*), ср. *mietu žogs* 'частокол', 'тын', *mieturis* 'мутовка'; *mita* 'деревянный поплавок, приделанный к сети' (LKŽ VIII, 1970, 294—295); др.-инд. *mit* fem. 'столб', 'колонна', *methi-* masc., лат. *mēta* 'мета', обозначение начального и конечного (призового) столбов на ристалищах, 'конус', 'пирамида'; 'копна', 'стог'; 'головка сыра'; 'цель', 'предел' (согласно A. Walde, J. B. Hofmann. LEW II, 30 из **me/i/tā-*), др.-исл. *meiðr* 'брус', 'бревно', ср.-ирл. *methas* 'пограничный знак' (<**mitostu*). Несмотря на то, что праслав. **měta* связывается обычно с и.-евр. **mēta*, нельзя все-таки исключать и старое мнение, восходящее к Миклошичу 196, предполагавшему для праслав. **mětiti*, **měta*,

mětъka* связь со словами с корневым дифтонгом, ср. готск. *maitan* 'рубить', 'резать', 'высекать', др.-в.-нем. *meizan*, то же. Ср. типологическую фреквенталию обозначения метки, отметины, знака как зарубки (: *рубить*), резы (: *резать*) и т. п. Если это верно, то исходная форма для обозначения знака, меты — и.-евр. **moit-* (: **meit-* : **mit-*). К тому же, стоит обратить внимание на то, что реконструкция источника, обозначающего мету в праславянском (měta* : **mětiti*), провоцирует едва ли обоснованную ориентацию на меру-измерение, а не на знакоположение.

В свете сказанного выше нужно вернуться к теме «места» и реконструкции его исходного обозначения. По-видимому, пока приходится согласиться с более или менее общим мнением, согласно которому слово *место* (< праслав. **město*) восходит к результату диссимиляции исходного **mět-to* < **moit-t-* [95] и может трактоваться как «сбитое» (ср. *сбитень*), «стиснутое», «уплотненное». В словарной статье «*město*» в ЭССЯ 18, 1993, 203—206 подробно представлено множество значений этого слова в славянских языках и основоположное разграничение между рефлексами праслав. **město* 'место' и **město* 'город'. Первоначальное значение очевидно, и оно сохранено у южных и восточных славян. Было оно и у западных славян, и, видимо, лишь с XIV века оно стало сдвигаться в своем значении к обозначению города (*urbs*), как разумно предполагают, под влиянием нем. *Ort*, *Stadt*, сочетающих значения 'locus' и 'urbs'. Возникновение второго значения ('город'), конечно, было результатом существенного ограничения пространства, сужения его и тем самым выхода из пространства природы и входа в пространство культуры, более «сильное», чем пространство природы. В ЭССЯ 18, 204—205 даются два весьма важных определения *места* — *мéста* как мéста и *мéста* как города. Первое определяется более экстенсивно, второе — существенно интенсивнее (чтобы усилить мощность струи в кране при заданном напоре, нужно сузить диаметр его). Первое определение носит более общий, претендующий на универсальность характер и привязано к русскому слову *место* — «пространство земной поверхности, которое занято или может быть занято кем-, чем-нибудь, на котором что-нибудь происходит, находится или где можно расположиться; местность; должность, служба; какая-нибудь определенная (имеющая предел. — *В. Т.*) часть, отдельный отрывок, момент из художественного произведения, книги, рассказа; отдельная вещь багажа, груза 〈...〉». — Второе определение, относящееся к значению 'город', — «〈...〉 поселение < ограниченная часть пространства, определенная часть пространства, где может расположиться что-нибудь». Нельзя забывать, что любое определение есть уже и определивание, и история выбора места для города и ранняя история

самоопределивания его предполагают ограничение его — будь то символическая граница, ров, тын, вал, ограда, частокол, стены, крепость и т. п.[96] В этом плане вся история цивилизации (до первых попыток бегства от нее на лоно природы) определяется балансом ограничительных мер и попыток к экспансии вовне, а также общей тенденцией к собиранию случайных мест в «место» (в предлагаемом здесь понимании), разного и розного в цельноединство, некогда «природного» в выстраиваемое «культурное», слабосвязанного в сильносвязанное, рыхлого и аморфного в плотное и крепкое, примитивной ограды вокруг участка в крепость — и как вид защитного сооружения, и как физическое свойство — человека ли (его тела), мéста ли, всей земли ли, всего того, что обнаруживает некую изоморфность (или может быть выявлено) в архаичном мифопоэтическом сознании — и как подобие и соответствие, и — со сменой акцента — как источник одного или другого, ср. обе распространенные концепции — происхождение частей тела человека из элементов мира (космоса), земли и наоборот — происхождение мироздания из частей человеческого тела[97], Первочеловека-Пуруши.

В тексте из «Атхарваведы» (X, 2), обычно озаглавливаемом как «Тело человека», говорится о выстраивании Человека снизу вверх, от лодыжек внизу до головы вверху, о Человеке как золотой крепости. Круг текстов с этой тематикой достаточно широко представлен во многих культурных традициях. Но текст из «Атхарваведы» особенно детален, полон и ярок. Это и технология «собирания» Человека и апофеоз его, завершающий текст —

Кто знает крепость Бра́хмана,
по которой зовется Человек?
Кто в самом деле знает эту крепость Бра́хмана,
Окутанную бессмертием,
Тому и Бра́хман, и (что) от Бра́хмана
Дают зрение, дыхание, потомство.
В самом деле, ни зрение, ни дыхание
Не покинет прежде старости того,
Кто знает крепость Бра́хмана,
По которой зовется Человек.
Восьмиколесная, девятивратная,
Неприступна крепость богов.
В ней золотой сосуд,
Небесный, окутанный сиянием.
В этом золотом сосуде
О трех спицах, о трех опорах,
Что за Атманское чудо в нем!
В самом деле, об этом знают лишь знатоки Бра́хмана.
В далекосверкающую, желтоватую,

Окутанную славой,
З о л о т у ю к р е п о с т ь — Бра́хман
Вошел, в непобежденную!

К р е п о с т ь человека, к р е п о с т ь его тела, к р е п о с т ь места, ставшего «м е с т о м», к р е п о с т ь символов, определяющих самое суть «места», — один из сквозных мотивов текстов «антропологического» круга — мифоритуальных, фольклорных, философских, анатомических и т. п. И само тело многосторонне отражает в своих обозначениях это свое свойство. Достаточно привести хотя бы два характерных и к тому же надежных примера.

П е р в ы й — праслав. **krěpěti* 'крепнуть', 'набираться сил', **krěpiti* 'укреплять', 'крепость', **krěpnǫti* 'крепнуть', 'усиливаться', **krěpъčati* 'крепчать', 'становиться сильным', **krěpostь* 'сила', 'крепость', **krěpъkostь* 'крепость', 'сила', 'бодрость', **krěpь* 'прочность', 'крепость', **krěpъkъ(jь)* 'сильный', 'крепкий', 'могучий'; **krěpьnъ(jь)* 'сильный', 'здоровый' содержат корень **krěp-*, восходящий к и.-евр. **ker-p-* : **kre-p-*, соотв. **kor-p-* : **kro-p-*. Один из этих вариантов используется в латинском обозначении т е л а — *corpus*. Чтобы понять суть, внутренний смысл слов этого корня, нужно указать и некоторые из других значений слова — 'плоть', 'туловище', 'дородность', 'упитанность', 'рост'; 'древесина', но и 'масса', 'вещество', 'материя'; 'остов', 'корпус', 'кузов'; 'единое целое', 'стройная система'; 'собрание', 'свод'; 'общая сумма'. Это слово имеет надежные параллели и в других языках, ср. др.-инд. *kŕp-* 'форма', 'образ'; 'совершенство', 'красота'; авест. *kərəfš* (Gen. *kəhrpō*) 'форма', 'тело', ср.-перс. *karp* 'тело'; др.-в.-нем. *(h)rēf* 'тело'и многие другие примеры, см. A. Walde, J. B. Hofmann I, 277—278; Pokorny I, s. v. Иначе говоря, обозначение тела этим корнем претендует на большее: это не только тело, но и опора, форма, образ, цельноединство. В этом ряду существенно и праслав. **kerpъ* 'череп', 'горшок' из **kerp-ъ(kъ)* 'крепкий'. — В т о р о й пример связан с самим обозначением тела — праслав. **tělo* 'тело' при **tьlo* 'тло', 'основание', 'дно', из и.-евр. **tel-*, **telə*, **təl-*. Существенны такие близкородственные примеры, как лит. *tìlès* 'дощатый настил на дне лодки', *pātalas* 'доска', 'половица', лтш. *tals*, *tale* 'белильня (льна)'; прусск. *talus* 'пол'; др.-инд. *tala-*, ср. р., 'плоскость', 'равнина', др.-греч. τελία 'игральная доска', лат. *tellus* 'земля', др.-исл. *þel* 'почва', 'основание', др.-в.-нем. *dilla* 'половица' и т. п. Все это дает основание увидеть и в обозначении тела отсылку к идее основания, опоры, ключевого смысла, отраженного в человеке, земле, самом устройстве мира в призме надежности.

Никита Ильич Толстой уделял большое внимание проблеме пространства и пространственности и много сделал для ее изучения и в теоретическом и в практическом плане. Бесспорно, что этот круг вопросов занимал его и, дума-

ется, в этой сфере Никита Ильич обладал и глубокой интуицией и широтой взгляда.

Работы, связанные с пространством в этнолингвистическом ракурсе, — из лучшей части богатого научного наследия Никиты Ильича. Лишь с напоминательной целью и удерживая себя от большего, назову очень немногое — «Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды» (1969: книга значительно богаче, чем можно судить по ее заглавию; к сожалению, до сих пор не опубликована существенно более обширная диссертация Никиты Ильича на эту тему); «Язык — культура — этнос — территория» (1984); «Покаяние земле (этнолингвистическая заметка)» (1985), «Южнослав. *Црна земља*, *черна земя* и *Бели Бог*, *Бел Бог* в символико-мифологической перспективе» (1994), не говоря уж об инициативе в подготовке издания этнолингвистического словаря «Славянские древности».

Настоящая работа посвящается памяти Никиты Ильича Толстого.

Примечания

[1] См. *Л. Витгенштейн*. Логико-философский трактат. М., 1958, 2.013.

[2] Ср.: «Простор, продуманный до его собственной сути, есть высвобождение мест ⟨...⟩, вмещающих явление Бога, мест, покинутых богами, мест, в которых божественное долго медлит с появлением, простор несет с собой местность, готовящую то или иное обитание. Профанные пространства — это всегда отсутствие сакральных пространств, часто оставшихся в далеком прошлом ⟨...⟩ В просторе и сказывается, и вместе таится событие. Эту черту пространства слишком часто просматривают. И когда ее удается рассмотреть, она все равно остается еще трудно определимой, особенно пока физически-техническое пространство считается тем пространством, к которому должна быть заранее привязана всякая характеристика пространственного. — Как сбывается простор? Не есть ли он вмещение, причем опять-таки в двояком смысле позволения и устроения? Во-первых, простор уступает чему-то. Он дает царить открытости, позволяющей среди прочего явиться и присутствовать вещам, от которых оказывается зависимым человеческое обитание. Во-вторых, простор приготовляет вещам возможность принадлежать каждая своему „для чего" и исходя отсюда друг другу. — В двусложном простирании — допущении и приуготовлении — происходит обеспечение мест ⟨...⟩ Место открывает всякий раз ту или иную область, собирая вещи для их взаимопринадлежности в ней. В месте разыгрывается собирание вещей — в смысле высвобождающего укрывания — в их области ⟨...⟩», см. *M. Heidegger*. Die Kunst und der Raum. Sankt Gallen, 1969 (перевод В. В. Бибихина). — В свете этих рассуждений весьма существенно соотношение нем. *Raum* 'пространство', 'место' (последнее значение передается и словом *Ort*, как у Гёте в приведен-

ном четверостишии) и нем. *räumen* 'очищать', 'устранять', *Räumung* 'очищение'; 'распродажа', но и *Raumersparnis* 'сбережение места'.

[3] Ср. др.-инд. *pra-star* (*stṛṇā́ti, stṛṇóti, starati*) 'распространять(ся)', 'разбрасывать', 'рассыпать'(ср. RV VI, 67, 2), *pra-stará* 'солома (разбросанная на ритуальном месте)', 'подстилка', *pra-stāra* 'разбрасыватель', 'рассеиватель', *stārīman* 'расширение', 'распространение' (: др.-греч. στρῶμα, лат. *strāmen-*); авест. *fra-star-*, *frastərəta-*/*frastarəta-* 'насыпанный'; 'разложенный', о связках ветвей *barəsman'a* при ритуальной церемонии, *starati, stərənaoti, stərənāti* 'расстилать', 'разбрасывать', 'распространять' (ср. Yasna LXII, 9), *stairiš* 'солома для подстилки', 'ложе', 'постель'; лат. *pro-sterno* 'валить', 'срубать', 'повергать', 'бросать', 'расстраивать', 'разрушать', 'уничтожать', *sterno* 'стлать', 'расстилать', 'распростирать', 'разбрасывать', 'рассыпать', 'настилать', 'растянуться (всем телом)', но и 'валить', 'срубать', 'разрушать', ср. *storea, storia* 'рогожа', 'циновка', *struo* 'класть друг на друга', 'накладывать слоями, рядами', 'раскладывать', 'расставлять', 'устраивать' и т. п.; др.-ирл. *sernim* 'расширять', кимр., галльск. *sarn* 'strātum', 'pavimentum'; др.-исл. *sernaid* 'расширяет', др.-в.-нем. *stirna* 'лоб', 'чело' (< **sternịā*), ср. нем. *j-m Stirne bieten* 'оказывать *сопротивление*', готск. *straujan* 'сыпать' и др.; алб. *shtrinj* 'расширять', 'распространять' (< **stṛnịō*) и т. п., см. *Pokorny* I, 1028—1031. — Характерны семантические филиации соответствующих слов в др.-греч. πρό-στερνος 'находящийся на груди', 'нагрудный' при στέρνον 'грудь' в контексте глаголов στόρνῡμι, στορέννῡμι, στρώννῡμι, στρωννύω 'стлать', 'расстилать', 'устилать', 'усеивать', 'мостить' (ἐστόρεσα) и т. п. и, конечно, προ-στερνίδιον 'нагрудная часть конской брони' (в этом контексте заслуживает внимания в текстах линеарного письма В эпитет для масла *re-ke-to-ro-te-ri-yo* PY Fr. 343, *re-ke-e-to-ro-te-ri-jo* PY Fr. 1217, если во второй части восстанавливается στόρνυμι 'класть', 'укладывать' [*lekhes-stroterion*, ср. лат. *lectisternium*, род жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках лож *-lecti-* перед накрытым столом], см. Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период. Составители: В. П. Казанскене, Н. Н. Казанский. Л., 1986, 77 и 147 [PY Fr. 343, PY Fr. 1217]). В связи с семантикой второй части крито-микенского слова можно строить только предположения. Возможно, речь может идти о натирании, растирании чего-либо маслом, т. е. о размазывании его, о распространении (στόρνῡμι) масленого слоя по поверхности какого-либо предмета, материи, покрывала и т. п. (ср. στρῶμα 'подстилка', 'постель'; 'покрывало', 'ковер', στρωμνή 'постель', 'ложе'; 'покрывало', (горизонтальная плоскость) στρωτός 'разостланный', 'постланный'. — Возвращаясь к семантике др.-греч. προ-στερνίδιον, πρό-στερνος, в основе которой оказывается представление о п р о с т р а н н о с т и груди, ее ширине и/или высоте и, вероятно, ее к р е п о с т и, надежности, выдвинутости вперед как средства защиты, ср. др.-греч. στέρνον 'грудь' (начиная с Гомера), στέρνον πληγαί 'удары в грудь' (Софокл), στερνοτυπέομαι 'бить себя в грудь' (Плутарх), στερν-οῦχος 'широкогрудый' (у Софокла о земле — χθών, ср. ритуализованное припадание грудью к груди или лону Земли-Матери или характерные описания идеального человеческого типа в фольклоре или в литературе, сильно фольклоризованной, — *У меня ль плечо* | *Ш и р е дедова*; | *Г р у д ь в ы с о к а я* — | *Моей матушки;* | *На лице моем* | *Кровь отцовская* | *В молоке зажгла* | *Зорю красную* (А. В. Кольцов — «Косарь») и т. п. В этой связи уместно вспомнить и о праслав. **grǫdь* 'грудь', 'груда', **grǫda* 'груда', **grędа* 'балка',

'настил'; 'гряда' в семантическом и этимологическом ракурсах, ср. лит. *grį̃sti* 'мостить', ср. указанные праславянские слова (а также **gręsti* 'идти', 'грясти', 'ходить'), имеющие широкий круг значений — 'брус', 'бревно', 'балки', 'стропило', 'насест', 'ступенька', 'грядка'; 'отмель', 'холмистое место', 'насыпь', 'куча земли', 'межа'; 'поленница дров' и т. п., см. ЭССЯ 7, 1980, 120—124, а также *Vaillant.* BSL 46, 1950, 177, о сходных значениях в др.-греч. στορέννῦμι 'стлать', 'настилать', 'расстилать', 'устилать'; 'валить', 'рушить', 'подавлять'; 'усеивать'; 'мостить', 'выкладывать'; 'растягиваться' и др.

[4] В «предметных» пространствах (от куба до избы) сторона может быть и вертикальной, но в этом случае речь идет об артефактах культуры, а не о том, что возникло при творении и имело своим материалом то, что дано самой природой или является творением демиурга, будь то божество или «культурный» герой. — Существенно определение с т о р о н ы (**stor-ъna*) у Даля — вообще: направленье; || часть целого, пространство и местность вне чего-либо, внешнее, наружное, от нутра или от середины удаленное; || бок, край, грань, либо одна из наружных поверхностей, плоскостей предмета; край, область, местность, округа, страна (IV, 554, 3-е изд.).

[5] Видимо, к этой группе слов нужно присоединить и *сторч* (вар. *старч,* устар. *тарч*) 'малый к р у г л ы й щ и т, надеваемый на руку, или с в ы с о к и м, о с т р ы м п у п о м наружу' (*Даль* IV[3], 556). Кажущаяся непреодолимой разница щита и вертикали мнима (ср. и.-евр. **ster-k-i̯o-/*stor-k-i̯o-* как обозначения в е р т и к а л и при **stre-k-*, **stro-k-* как обозначения г о р и з о н т а л ь н о г о пространства). Достаточно заглянуть в это различие глубже. Вертикаль, исходящая из центра некоего пространства, образующего земную горизонталь, отсылает к архаическим представлениям о структуре мира, определяемой соотношением этих двух координат, и представляет собою схематическую версию о б р а з а м и р а (imago mundi). Щит (σάκος), изготовленный Гефестом для Ахилла и пространно описанный в песни XVIII «Илиады», был украшен изображением по сути дела целокупности мира:

Ποίει δὲ π ρ ώ τ ι σ τ α σ ά κ ο ς μέγα τε, στιβαρόν τε.
πάντοσε δαιδάλλων, περὶ δ' ἄντυγα βάλλε φαεινὴν,
τρίπλακα, μαρμαρέην, ἐκ δ' ἀργύρεον τελαμῶνα.
πέντε δ' ἄρ αὐτοῦ ἔσαν σάκεως πτύχεσ' αὐτὰρ ἐν αὐτῷ
ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίῃσι πραπίδεσσιν.
Ἐν μὲν γ α ῖ α ν ἔτευξ, ἐν δ' ο ὐ ρ α ν ὸ ν, ἐν δὲ θ ά λ α σ σ α ν,
ἠ έ λ ι ο ν τ' ἀκάμαντα, σ ε λ ή ν η ν τε πλήθουσαν,
ἐν δέ τε τείρεα πάντα, τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται,
Πληϊάδας θ', Ὑάδας τε, τό τε σθένος Ὠρίωνος,
Ἄρκτον θ', ἣν καὶ ἄμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν,
ἥτ' αὐτοῦ στρέφεται, καί τ' Ὠρίωνα δοκεύει,
οἴη δ' ἄμμορος ἐστι λοετρῶν Ὠ κ ε α ν ο ῖ ο.

(Il. XVIII, 478—489)

И в н а ч а л е работал он щит и огромный и крепкий,
Весь украшая изящно; кругом его вывел он обод
Белый, блестящий, тройный; и приделал ремень серебристый.

Щит из пяти составил листов, и на круге обширном
Множество дивного бог по замыслам творческим сделал.
Там представил он землю, представил и небо, и море,
Солнце, в пути неистомное, полный серебряный месяц,
Все прекрасные звезды, какими венчается небо:
Видны в их сонме Плеяды, Гиады, и мощь Ориона,
Арктос, сынами земными еще колесницей зовомый.
Там он всегда обращается, вечно блюдет Ориона.
И единый чуждается мыться в волнах Океана.

(Перевод Н. И. Гнедича)

[6] См.: *А. В. Гура, А. Б. Страхов*. Аист // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А—Г. С. 96—100; *А. В. Гура*. Аист // А. В. Гура. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 646—667, здесь же литература вопроса.

[7] Ср. лит. *styrinẽti* 'шагать', 'ходить' (длинными ногами и, предполагается, длинными шагами) в аспекте движения и *styrẽti* 'торчать', 'стоять (застыв, оцепенев)' в аспекте «замершести», *stýroti. stìrti, stẽrti*, то же.

[8] См.: *A. Heidel*. The Babylonian Geneses. The Story of Creation. Chicago — London, 1977. P. 18; *Т. Якобсен*. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М, 1995. С. 192—194.

[9] См., например, *С. В. Иванов*. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М. — Л., 1954 (с обилием иллюстраций, органично сопоставимых с приводимой здесь схемой щита гомеровской эпохи), ср. отчасти книгу этого же автора «Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.)» // Народы Севера и Дальнего Востока. М. — Л., 1963. — В связи с вертикальным диаметром на приведенном выше древнегреческом щите гомеровской эпохи небесполезно обращение к этимологии славянских обозначений щита, которые в ряде случаев фиксируют и другие значения. Особенно существенны балтийские параллели к словам, восходящим к праслав. **ščitъ*, ср. лит. *skiẽtas* 'перекладина на бороне', 'ткацкое бердо', лтш. *šķiêts* 'ткацкое бердо', *šķieta* 'грудная кость у гуся' (ср. выше *о* «грудном» щите), но и случаи соприсутствия в славянских словах, продолжающих праслав. **ščitь* некоторых других значений, нередко отсылающих к идее верха, вертикали, ср.: словен. *ščit* 'щит', но и 'навес', 'сушильня', чеш. *štít* 'щит', но и 'защита', 'навес', слвц. *štít* 'щит', но и 'конек кровли', польск. *szczyt* 'щит', но и 'вершина', 'навес' и т. п. Индоевропейские корни обозначений щита несомненны и в других языках, ср. ирл. *sciath*, кимр. *ysgwyd*, др.-брет, *scoit*, н.-брет. *skoed*, лат. *scūtum* (< **skoitom*), см. *Pokorny* I, 921—922; *Фасмер* IV, 508. — Покорный предполагает, что первоначальным значением праслав. **ščitъ* было 'доска'. Есть и другие свидетельства соотнесения названия щита с доской, перегородкой, костью (грудной), грудью.

Другой вариант защиты, более универсальной, «круговой», так сказать, космологической, — в старинных русских заговорах. Ср. в заговоре к суду: ⟨...⟩ *встану перекрестясь, росою умылся, зарею утерся, черным оболоком оболокался, чистыми*

звездами огородился, ясным месяцом подпоясался, красное солнце положил на голову, ни судим я ни царю, ни царице ⟨…⟩ См. Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2002, 111, ср. там же, 101, 106, 118, 157, 167, 183, 184, 193, 203 и др.

[10] Ср. хотя бы лит. *dáiktas* 'вещь', 'предмет'; 'предмет', 'дело'; 'м е с т о' (*Turgùje už d a i k t ą reĩks mokė́ti* 'На рынке за м е с т о придется платить'); 'хозяйство', 'усадьба' (LKŽ II. 218—220), лтш. *daikts* 'вещь', 'предмет'; 'орудие', 'инструмент', прусск. *deicktas* 'место'; 'что-либо', 'нечто' (в случаях, когда вместо слова *нечто* можно сказать *эта вещь*), см.: *В. Н. Топоров.* Прусский язык. Словарь. A—D [I]. 1975, 315—317. Ср. др.-греч. δείκνῡμι 'показывать', 'указывать'; 'разъяснять'; 'являть', 'обнаруживать' и т. п. В этом контексте вещь оказывается заполнением «места», местоуказанием.

[11] Сто́ит заметить и трезво оценить тот факт, что слово *место* (: **mě̆sto* : и.-евр. **moisto*) является первообразным и ключевым источником многих отыменных глаголов, прилагательных и наречий, ср. русск. *мѣстити(ся)* (1167. 1-я Новг. лет., 147) 'помещать', 'шагать'; 'занимать место', 'помещаться', *мѣстище* 'место, участок земли, на котором раньше находилось поселение, хозяйственные или какие-либо другие постройки', *мѣстечко* 'небольшая часть пространства земной поверхности, определенное о г р а н и ч е н н о е место'; 'небольшое поселение городского типа, городок' (на западнорусской территории), 'небольшой участок земли', 'угодье'; *мѣстѣлица* 'небольшой участок земли' (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 9, 109); *мѣстце*, то же (9, 119). Ср. также *мѣстоположение, мѣстохранение, мѣстодержание* (: *мѣстодержатель, мѣстодержитель, мѣстодержецъ*), *мѣстовластецъ, мѣстосовѣтникъ, мѣстовладычествовати* (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 9, 118—119); *мѣстишко* 'небольшой участок земли', *мѣстникъ* 'наместник', *мѣстникъ*, горожанин, представитель торгово-ремесленного поселения в западнорусских городах (местах) и городах Великого княжества Литовского и Польского королевства (первая фиксация — 1091 г.), *мѣстничь*, см. *мѣстичь*; *мѣстничатися* (*мѣсничатися*) 'спорить о своих правах на место, должность', *мѣстный* (*мѣсный*) 'относящийся к определенному месту или местности', *мѣстничество*, система феодальной иерархии в России XV—XVII вв., регулировавшая служебные отношения между членами служилых фамилий на военно-административной службе, целый этап в истории России (см. Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 9, 109—112). — О слове *мѣсто* см. особо; **намѣстити* (незасвид., ср. *намѣстие (-ье)* 'замена', 'вместилище', 'место'; 'пост', 'должность', 'место'; *намѣстникъ (-ица), намѣстничество, намѣстничий, намѣстное, намѣстный* (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 10, 146—147); *помѣстити* 'наделять поместьями' при *помѣстье, поместьеце (-цо), помѣстьишко, помѣсчикъ / помѣсщикъ / помѣщикъ / помѣстщикъ, помѣстникъ, помѣстничество, помѣстничий, помѣстное, помѣстный* и др. (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 17, 11—13, 18); *примѣстити* 'приблизить', 'поместить вблизи чего-либо', *примѣстѣние* (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 19, 217), *умѣстити, умѣстный, умѣстно, вмѣстити(ся)* 'вместить'; 'воспринять', 'внушить'; 'предоставить возможность занять место, должность'; 'возместить', 'оплатить' при *вмѣстный, вмѣстливый, вмѣстно, вмѣсто, вмѣстъ, вмѣстѣ, вмѣстѣхъ / вмѣстяхъ, вместоимень / вмѣстоимя, вмѣстка* (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 2, 231—234); *смѣстити(ся), съмѣстити(ся), смѣстный(-ой), смѣсный* (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 25, 178—179); *размѣстити(ся), замѣстити(ся), замѣсто* и др.

[12] Слова, произведенные от «тетического» глагола **dhē-*, сочетающего в себе делание и установление как произведение на свет некоего exemplum.

[13] Что-то вроде *loquere m e u m mihi nomen* «скажи мне м о е имя!» по аналогии с плавтовским *loquere t u u m mihi nomen* «скажи мне т в о е имя», ср. *nominare* 'называть (по имени)', 'именовать'; 'нарекать именем'. Ср. figura etymologica праслав. **jьmę & *jьmēti* 'имя & иметь', имеющую и реально засвидетельствованные примеры; ср. также др.-русск. *въ свое и м я в з я т и, приmu* (**jьmēti : *jęti*); *вьмѣстоимя* 'местоимение' (Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 6, 1979, 232), но и *имѣние* 'имущество', 'богатство', 'добыча', 'земельное владение'.

[14] Семантическая реконструкция применительно к ностратическому **ʔesA* 'быть на месте', 'осесть на месте' (см. *В. М. Иллич-Свитыч*. Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь. М., 1971, 268—270, № 132; и.-евр. *hes-* 'быть' и т. п.) в этом контексте особенно примечательна.

[15] Ср. лит. *sargas sergi šalį* (*šoną, pusę*) «сторож сторожит (стережет) сторону (бок, край)»; в литовском в этих словах отсутствует *-t-*, присутствующее в соответствующих славянских словах. Ср., однако, лит. *strēgti* 'застывать', 'цепенеть', см. выше.

[16] Ср. с иной огласовкой корня лит. *stirksóti* 'т о р ч а т ь' (окоченев) при *styrēti* 'т о р ч а т ь' (застыв), *stìrti* 'цепенеть', но и *stȳrinti* 'шагать', 'идти', 'ходить' (о длинноногом), *styrinēti*, то же.

[17] Корень и.-евр. **ster- / *stŏr- / *stər-* (*Pokorny* I, 1022ff.) присутствует в самых различных продолжениях практически во всех индоевропейских языках, а если учесть, что первый звук представляет собою *s*-mobile и, следовательно, существуют и продолжения, восходящие к **ter-, *tŏr-, *tər-*, и обе серии (**ster- : *stŏr- : *stər-* и **ter- : *tŏr- : *tər-*) имеют различные расширители корня в разных языках, то количество продолжений указанных исходных форм в реально засвидетельствованных индоевропейских языках оказывается огромным, и при этом сразу же обнаруживается вся недостаточность осмысления семантической истории слов этого происхождения как в магистральной линии развития, так и в многочисленных девиациях от нее. В словаре Покорного приводятся многие десятки значений слов указанных вариантов этого корня в многочисленных индоевропейских языках, но не предлагается не только хотя бы приблизительной схемы семантического развития этой семьи слов в исторической перспективе, но и не предпринимается даже попытки некоей редукции материала, так или иначе упорядочивающей материал в семантическом отношении. Нужно также заметить, что соответствующие словарные статьи далеко не исчерпывают всего лексического материала, относящегося, по мнению пишущего эти строки, к приводимым в словаре вариантам соответствующего корня, о чем см. несколько ниже.

Десятки значений разноязычных вариантов слов этого корня **ster- : *stor- : *stər-* и параллельного без *s*-mobile, кажется, могут быть сведены к д в у м семантическим группам. П е р в а я из них в самом общем виде акцентирует понятие с и л ь н о й степени качества, присутствия некоей силы, приложенных усилий, некоей концентрации, возрастания. Ядром э т о й группы оказываются слова с идеей возрастающей сосредоточенности — упругость, тугость, жесткость, твердость, крепость, напряженность (ср. на выбор — др.-греч. στερεός 'твердый', 'жесткий'; 'плотный', 'массивный'; 'крепкий', 'сильный' и т. п.; лат. *strēnuus* 'деятельный', 'бодрый'; 'крепкий', 'сильный' и т. п.; нем. *stark* 'сильный', 'крепкий'; 'твердый', 'толстый';

Stärke 'сила', 'крепость', 'толщина'; др.-исл. *starr* 'жесткий', 'твердый' и т. п.). Ядром другой группы нужно считать, напротив, идею уменьшения силы, бессилия, трудности/затрудненности, неполноценности движения, его дефектности вплоть до прекращения движения, неподвижности, застылости, оцепенения, сведéния жизненной энергии до нуля (ср. лит. *stérti* 'цепенеть', 'коченеть', *strĕgti* 'оцепенеть', 'оледенеть' и т. п.; нем. *starr* 'неподвижный', 'оцепеневший', 'окоченелый', *erstarren* 'оцепенеть', готск. *ga-staúrknan* 'свертываться', 'застывать' и т. п.). Несомненно, что слова обеих этих групп единого происхождения, но при сохранении общего для них исходного семантического элемента они разошлись и весьма радикально. Достаточно сравнить ср.-в.-нем. *storch* 'penis', русск. *торчýн*, то же, *торчóк*, обо всем, что торчит (в частности, 'penis erectus' [ср. *торчило* 'все, что торчит': *И шапка на ем, как торчило торчит*. *Даль* IV³. 809—810; *сторчь*, *сторчакóм* и т. п. 'в стоячем положении', 'стоймя']; ср. также 'наркоман', человек, находящийся в приятно-расслабленном состоянии, в своего рода «наркотической» нирване, ср. *торчóк* 'наркоман', 'алкоголик', *торч* 'наркотик'; 'состояние блаженства' [ср. *поймал торч*], от глагола *торчáть* [о состоянии после наркотического или алкогольного опьянения], см. *В. С. Елистратов*. Словарь московского арго. М., 1994, 473—474 и др.) и слова, обозначающие застылость, оцепенелость, окоченелость, оледенелость, одним словом, зáмершесть, отсутствие сил, безжизненность. Мотив *торчания* присутствует и в лит. *stirksóti*. Учитывая, что существуют в литовском и слова этого же корня, но с другой огласовкой (ср. *starìnti* 'напрягать', 'натягивать', а в сочетании с соответствующим объектом и 'erigere penem' и т. п.), не исключена и реконструкция балт. *stârksóti*, которое объясняло бы и праслав. **starks-* : **straks-*, откуда русск. *страх* (: *страшить*). То же лит. *starìnti* имеет и значение 'тянуть с трудом', исполнение тяжелой работы (ср. так же лтш. *starîgs* 'усердный', употребляемое и в контексте соответствующего труда, прусск. *stūrnawiskan* 'серьезность', 'важность'), что существенным образом помогает приблизиться к этимологическому контексту русск. *стараться)*. Точно так же праслав. **starъ(jь)* 'старый' оказывается связанным с лит. *stóras* 'толстый' и предлагает понимание старого человека как «раздавшегося», «разросшегося», тучного. К этому же кругу и.-евр. **ster* : **star-* : *$*st_{ə}r$-*, конечно, относится и лтш. *stars* 'луч' с идеей простирания, а также 'черта', 'полоса', *starnina* 'дождь, идущий полосой', *starains* 'бросающий лучи', *stĕrbele* 'полá', 'подол', *stara* 'развилина' и т. п. (см. *Karulis* II, 1992, 286—287), но подробнее об этом см. в другом месте. Тем не менее и сейчас уже ясна особая отмеченность русск. *сторчь*, *сторчаком*, *торчком* как отсылки к вертикали, к тому, что торчит, находясь, как правило, в центре (или во всяком случае в отмеченной точке «места») и задавая направление от земли к небу, к звездам — и.-евр. **ster-n-* 'звезда', **ster-ā*, collect., собственно, и означает светящуюся звездную россыпь, созвездие (см. *Pokorny* I, 1027—1028, ср. нем. *Stern*, *Gestirn* 'звезда', 'созвездие'); возможно, сюда же относится праслав. **stьrnь*, обозначающее жнивье, обычно светлое и колючее, — русск. *стернь*, *стерня* и соответствия в других славянских языках — жнивье как зеркальное отражение звездного неба; к «колючести» стерни-жнивья ср. «колючесть» звезд в поэзии Мандельштама: *Мерцают звезд булавки золотые* (1916); — *Последней звезды безболезненно гаснет укол* (1921); — *В плетенку рогожи глядели колючие звезды*, | ⟨...⟩ | *И только и свету, что в звездной колючей неправде* (1925) и др.

[18] Ср. старомосковское урочище *Земляной вал*, *Валовая*, улица и под.

[19] См. *В. Н. Топоров*. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zemja* & **Mātē* (**Mati*) // Балто-славянские исследования 1998—1999, XIV. М., 2000, 239—371, с литературой вопроса. — Существенно отметить, что привязанность женского начала к «низу» (к Земле), а мужского — к «верху» (к Небу) не носит абсолютного характера. В некоторых мифологических традициях избираются противоположные соотнесения — Отец оказывается «внизу», в соотнесении с Землею, а Мать — «вверху», в соотнесении с Небом. Ср. известное древнеегипетское изображение богини Неба Нут (*nw.t*), опирающейся ногами и руками на Землю; тело же и голова ее параллельны Земле; под ней внизу оказывается бог Земли Геб (*gb*), с отчетливо выраженными хтоническими чертами (змеиная голова при человеческом теле и конечностях). Геб муж и одновременно брат Нут. Воспроизведение изображения см. в кн.: *E. Budge*. The Gods of the Egyptians, vol. II. London, 1904, 104; *М. Э. Матье*. Древнеегипетские мифы. М. — Л., 1956, 38 и др. Выбор именно такой композиции, вероятно, имеет свои реальные основания. Такие «перевернутые» схемы отражены и в некоторых других традициях.

[20] Ср.: Iam primum omnium satis constat Troia capta in ceteros saevitum esse Troianos; duobus, Aeneae Antenorique, et vetusti iure hospitii et quia pacis reddendaeque Helenae semper auctores fuerunt, omne ius belli Achivos abstinuisse casibus deinde variis Antenorum cum multitudine Enetum, qui seditione ex Paphlagonia pulsi et sedes et ducem rege Pylaemene ad Troiam amisso quaerebant, venisse in intumum maris Adriatici sinum; Euganeisque, qui inter mare Alpesque incolebant, pulsis Enetos Troianosque eas tenuisse terras. et in quem primo egressi sunt locum Troia vocatur, pagoque Troiano inde nomen est; gens universa Veneti appellati. Aeneam ab simili clade domo profugum, sed ad maiora rerum initia ducentibus fatis primo in Macedoniam venisse, inde in Siciliam quaerentem sedes delatum, ab Sicilia classe ad Laurentem agrum tenuisse. Troia et huic loco nomen est ⟨...⟩ (I, 1—5).

[21] Это произошло к югу от устья Тибра, примерно в 23 км от него, где находился город Лаврент с резиденцией царя Латина, по Вергилию, сына бога лесов Фавна и нимфы Марики (Aen. VI, 47).

[22] Ср.: Qui regno ita potitus urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat. quibus cum inter bella adsuescere videret non posse, quippe efferari militia animos, mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus Ianum ad infimum Argiletum indicem pacis beilique fecit, apertus ut in armis esse civitatem, clausus pacatos circa omnes populos significaret (I, XIX, 1—2) «Получив таким образом царскую власть, Нума решил город, основанный силой оружия, основать заново на праве, законах, обычаях. Видя, что ко всему этому невозможно привыкнуть среди войн, ибо ратная служба ожесточает сердца, он счел нужным смягчить нравы народа, отучая его от оружия, и потому в самом низу аргилета воздвиг храм Януса — показатель войны и мира: открытые ворота означали, что государство воюет, закрытые — что все окрестные народы замирены ⟨...⟩. Связав союзными договорами всех соседей, Нума запер храм ⟨...⟩». — И это имело далеко идущие следствия: Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni a vi et armis conversa et animi aliquid agendo occupati erant, et deorum adsidua insidens cura, cum interesse rebus humanis

caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat, ut fides ac ius iurandum proximo legum ac poenarum metu civitatem regerent, et cum ipsi se homines in regis, velut unici exempli, mores formarent, tum finitum etiam populi, qui antea castra non urbem positam in medio ad sollicitandam omnium pacem crediderant, in eam verecundiam adducti sunt, ut civitatem totam in cultum versam deorum violari ducerent nefas (XXI, 1—2) «К обсуждению этих дел, к попеченью о них обратился, забыв о насилиях и оружии; умы были заняты, а постоянное усердье к богам, которые, казалось, и сами участвовали в людских заботах, исполнило все сердца таким благочестием, что государством правили верность и клятва, а не покорность законам и страх перед карой. А поскольку римляне сами усваивали нравы своего царя, видя в нем единственный образец, то даже соседние народы, которые прежде считали, что не город, но военный лагерь воздвигнут среди них на пагубу всеобщему миру, были пристыжены и теперь почли бы нечестием обижать государство, всецело занятое служеньем богам».

— Такие благие перемены в Риме, такая исполненность благочестием, приоритет верности и клятвы перед страхом, перед карой и слепой покорностью законам — лучшее свидетельство нравственного очищения, успокоения и, более того, просветления, совершившегося при Нуме Помпилии в «месте»-городе, именуемом Римом (*Roma*). В «месте» — его обитатели, у них — сердце, душа, ум, определяющие настроение и самое настроенность, понимание, мнение, представление. И отделять все это от людей с этими их особенностями и качествами так же ошибочно, как отделять людей от «места», которое воспринимается и оценивается этими людьми. В светлые периоды соответствующие настроения склонны характеризовать «место» положительно — как нечто основообразующее, подпору-опору, подкрепление, более того — радость, услаждение, благо.

В этом контексте возникает потребность вернуться к тому, что известно об этимологии названия Рима (*Roma*), не отвергая возможной правоты и серьезных оснований видеть в этом имени этрусское наследие (ср. архаичное название Тибра *Rūmon*, ср. Serv. Aen. 8, 63, 90 при этр. **ruma*, родовое обозначение; лат. *ficus Rūminālis* 'фиговое дерево'); по одной версии, под ним волчица впервые накормила брошенных Ромула и Рема своим молоком, по другой, — в юго-западном углу Палатинского холма, по третьей, — на Комициях, площади для народных собраний. Первая версия представляется предпочтительной. Учитывая малоазиатско-италийские связи, существенным может оказаться и малоазиатск. **rome* 'деревня' («offenes Dorf, einer Straße entlang, wie auch Rom an einer Straße entstand», см. *A. Walde*, *J. B. Hofmann*. LEW II, 1982, 441).

Вместе с тем представляется уместным обратить внимание на альтернативное объяснение этимологии слова *Roma*, получающее, возможно, поддержку и с семантической стороны. Речь идет о рефлексах и.-евр. **rem-* : **rŏm-*, отраженных во многих индоевропейских языках и реализующих идею опоры-основания, обеспечивающей покой-спокойствие, тишину, удобство, но и надежность, с которыми нередко связаны положительные эмоции (удовлетворенность, приятность, даже наслаждение). Ср. лит. *ramùs* 'спокойный', 'тихий', 'смирный', 'кроткий', *ramýbe* 'покой', 'спокойствие', *ramùma(s)*, то же, но и *ram̃stis* 'подпорка', 'оплот', но и 'крепление', *ramstinė̃ti*, *rámsčioti*, *ramsčiúoti(s)* 'опираться'; *rìmti* 'утихать', 'стихать'; 'оставаться

на одном месте', *rýmoti* 'сидеть или стоять подпершись', *rim̃tinti* 'делать серьезным', *rimtė̃ti* 'становиться серьезным', *rimtéiva* 'серьезный человек', *rimtýbė̃* 'серьезность', 'степенность', *rimtìs* 'спокойствие', 'покой', 'тишина', *rimtùmas* 'серьезность', 'степенность'; *rem̃ti* 'подпирать', 'поддерживать'; *rem̃tis* 'опираться', 'основываться'; *rìmsti, rìmti* 'успокаиваться'; *romùs* 'спокойный', 'кроткий'; — лтш. *rams* 'тихий', 'спокойный', 'кроткий' и т. п., *rāmums* 'спокойствие', 'тишина'; 'кротость', *remdēt* 'смягчать', 'облегчать'; 'унять', 'унимать'; 'успокоить', 'успокаивать'; *remdinat*, то же; 'утолять', *rimt* 'утихать', 'прекращаться', 'успокаиваться'; — прусск. *rams* 'спокойный', 'скромный'; — др.-инд. *ram- (rámate)* 'отдыхать', 'радоваться', 'играть', 'тешиться'; 'устанавливать', 'укреплять'; *ramā* 'счастье', 'богатство', *ramaṇa* 'радующий'; 'любовник', 'супруг', *ramaṇi* 'возлюбленная', 'супруга', *ramaṇīya* 'усладительный', 'прекрасный', *ramaṇīyatā* 'красота'; 'любезность', *ramati* 'привязанный', 'преданный', 'возлюбленный'; *ránti* 'подкрепление'; 'радость', 'наслаждение'; *ráti* 'покой'; 'радость'; — авест. *rāmayat, rāmayeiti, rāmoiδβəm*, с идеей покоя, радости, ср. Nom. propr. др.-перс. *ariyāramna-* Nom. propr.; хот.-сакск. *ram-* 'радовать'; — др.-греч. ἠρέμα, -ας 'тихо', 'спокойно' (с неясным ἠ), ἠρεμαῖος 'спокойный'; — тох. AB *räm-*, B *ram-* 'склоняться', 'сгибаться'; — др.-ирл. *fo-rim* 'ставить', 'класть' (из первоначального значения 'подпирать', 'опираться', 'основываться'); — др.-в.-нем. *rama* 'опора', 'подпора'; 'стойка'; готск. *rimis* 'покой'; др.-исл. *rim* 'длинная тонкая доска' и т. п. (ср. *Pokorny* I, 864—865 и этимологические словари соответствующих языков). — Существенно отметить, что в ряде индоевропейских языков значение тихости-спокойности и места (в частности, и города) тяготеют к объединению — как синтетическому (ср. др.-инд. *ramáti* 'место спокойного, приятного времяпрепровождения', лит. *ramóvė* 'спокойное, укромное место', *romuvá* 'святилище древних пруссов' и Nom. propr. соответствующего места — прусск. *Romowe*), так и аналитическому (ср. лит. *rami vieta* 'спокойное /тихое/ место', *ramus miestas* 'спокойный /тихий/ город', соответственно лтш. *ramā vieta, ramā pilsēta* и т. п.). Возможно, круг слов с корнем **ram-*, **rem-* мог бы быть расширен за счет ряда латинских слов, обозначающих *ветвь/ветку*, *ответвление*, *отрасль*; *дубинку*, *палицу*, *прут* и т. п., как то *rāmus*, *rāmusculus*, *rāmulus*, *rāmex*, прилагательные *rāmōsus*, *rāmulōsus*, *rāmeus* и т. п. (несомненно, сюда же относится и обозначение грыжи *rāmes*, представленное в *rāmex*, *rāmitōsus* и т. п.). Семантическое оправдание такого обозначения грыжи можно искать в понимании ее как некоей отрасли, побега, «выброса», ответвления, подобно тому, как *rāmus*, *rāmex* обозначают ветвь (как подпорку, опору-держательницу листьев, плодов или цветов), отрасль, сук (кстати, *rāmex* и *rāmitēs* обозначают и легкие, легочные кровеносные сосуды). — Наконец, есть известные основания связывать с этим же корнем и имена основателей Рима (*Roma*) Ромула (*Romulus*) и Рема (*Remus*), ср. *regna prima Remi* (Проперций, о Риме); *populus Romanus* и т. п.; ср. также *Remora*, название, которое, по преданию, Рем хотел дать Риму (*Ennius ap. Cicer.*). Более сложное положение с интерпретацией этнонима *Rēmi*, племя бельгов, живших между реками *Matrona* и *Axona*; впоследствии это название было присвоено городу *Durocortorum*, ставшему называться *Remi*, нынешний *Reims*, именем, засвидетельствованным рядом латинских авторов. Именем *Remōria*/*Remūria* было помечено место на вершине Авентинского холма, где Рем совершал ауспиции (S. Aurelius Victor Afer).

Все эти данные и размышления над ними, вероятно, заслуживают внимания и учета, однако осторожность при возможных выводах из них представляется необходимой. Нужно также помнить, что этимология имени *Roma* как отражения корня и.-евр. **rem-* : **rom-* может пониматься как альтернатива к толкованию его из неиндоевропейских языков, как это обычно и делается, ср. сказанное выше, а также *A. Walde, J. B. Hofmann.* LEW II, 441. — Как бы то ни было, обе части альтернативы, здесь описанной, имеют право на существование, хотя желательно уточнение в соотношении их в хронотопическом плане и ответе на неизбежный вопрос о том, какой этноязыковой элемент был первенствующим. При этом следует помнить как о вполне возможной ситуации о такой, когда к словам этрусского происхождения с корнем *rūm-* (ср. *Rūmōn* как название Тибра) населением «италийской» волны, вторгшейся в конце II тысячелетия до н. э. на Апеннинский полуостров и встретившейся с этрусками и их языком, были «подверстаны» близко звучащие индоевропейские слова с корнем **rem-* : **rom-*.

[23] Само действие «разделения» отнюдь не ограничивалось целью властования: «разделение» предполагало установление порядка (ordo) всюду, где нужно, идет ли речь о «разделении» во имя порядка в государственных делах, в жреческих корпорациях, в военном деле, в разделении года на месяцы, а дней на присутственные и неприсутственные — Atque omnium primum ad cursus lunae in duodecim menses describit annum ⟨...⟩ idem nefastus dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futuram erat (XIX, 6: о Нуме), ср. Овидий — «Фасты» I, 27 сл.; III, 97 сл.

[24] Латин Сильвий известен тем, что вывел несколько поселений, известных как «Старые латины» (Prisci Latini). Впрочем, само название возникло не ранее IV в. до н. э. для отличения городов «латинского права» (ius Latinum) от городов, издавна населенных латинами.

[25] Авентин был поражен молнией и похоронен на холме, получившем его имя. Известно, что заселение Авентина началось очень рано, однако до рубежа II в. до н. э. он оставался вне городских укреплений и был населен плебеями. Только в I в. н. э. он был включен императором Клавдием в городскую черту.

[26] На самом деле этих холмов было больше, ср. Collis Viminalis (к юго-востоку от Collis Quirinalis), Collis Hortorum (к северу от Collis Quirinalis), Mons Pincius (к западу от Collis Hortorum), Velia (хребет, соединявший Палатин и Эсквилин) и др., а также долины, ср. Vallis Quirini, Vallis Camenerum s. Egeriae, Субура, низина между Эсквилином, Квириналом и Виминалом, наконец, сам Forum Romanum, первоначально представлявший собою болотистую низину и др. Основное же семихолмие, в котором число с е м ь играло чуть ли не бóльшую роль, нежели сама принадлежность к классу collis/mons, было представлено Палатином, Капитолием, Эсквилином, Квириналом, Авентином, Целием и Яникулом.

[27] Crescebat interim urbs munitionibus alia atque alia adpetendo loca, cum in spem magis futurae multitudinis quam ad id, quod tum hominum erat, munirent (I, 8:4).

[28] sed penuria mulierum hominis aetatem duratura magnitudo erat, quipe quibus nec domi spes prolis nec cum finitimis conubia esset (I, 9:1).

[29] «Но сам Ромул обращался к каждой в отдельности и объяснял, что всему виною высокомерие их отцов, которые отказали соседям в брачных связях; что они будут в законном браке, общим с мужьями будет у них имущество, гражданство и —

что всего дороже роду людскому — дети. Пусть лишь смягчат свой гнев и тем, кому жребий отдал их тела, отдадут души. Со временем из обиды часто родится привязанность, а мужья у них будут тем лучшие, что каждый будет стараться не только исполнить свои обязанности, но и успокоить тоску жены по родителям и отечеству. Присоединялись к таким речам и вкрадчивые уговоры мужчин, извинявших свой поступок любовью и страстью, а на женскую природу это действует всего сильнее» (I, 9:14—16).

[30] Melius perimibus quam sine alteris vestrum viduae aut orbae vivemus (I, 13:3).

[31] Ср.: inde ad foedus faciendum duces prodeunt, nec pacem modo sed civitatem unam ex duabus faciunt.

[32] Ложная этимология.

[33] inde non commune, sed concors etiam regnum duobus regibus fuit (I, 13:8).

[34] Подобные пары мифологических персонажей (нередко и реальных) известны и в других традициях, ср., например, прусскую пару братьев (не исключено, что близнецов) Видевута и Брутена, из которых первый учредил социальную организацию, возглавил светскую власть, был, наконец, избран «королем», а второй основал главный прусский культовый центр Ромове, воздвигнув там «жилище» для прусских богов. Очевидно, что он выступал в функции главного прусского жреца. Не исключено, что в образе этих братьев отражены и следы некоего исторического предания, ср. многочисленные персонажи со сходной функцией в «близнечных» мифах и в ритуальной практике (два древа, два столба, две колонны, другие двучленные, обычно вертикальные конструкции и т. п.). Ср. обширную литературу на эту тему.

[35] «Более распространен, впрочем, другой рассказ — будто Рем в насмешку над братом перескочил через новые стены (видно, не слишком все-таки высоки они были. — *В. Т.*) и Ромул в гневе убил его, воскликнув при этом: "Так да погибнет всякий, кто перескочит через мои стены"» (I, 6:2) (Vulgatior fama est ludibrio fratris Remum novos transiluisse muros ⟨...⟩ «sic deinde quicumque alius transiliet moenia mea!» ⟨...⟩). — О стене и даже о крепости (она находилась на одной из двух вершин Капитолийского холма) Тит Ливий говорит и в других местах, ср.: «Начальником над римской крепостью (praeerat arci) был Спурий Тарпей. Таций подкупил золотом его дочь, чтобы она впустила воинов в крепость (in arcem accipiat)» (I, 11:6), ср. далее *potius arx* ⟨...⟩ (I, 11:7); «Но сабиняне ценой преступления завладели крепостью» (Arcem iam scelere emptam Sabini habent. I, 12:4); «Тогда птицегадатель-авгур ⟨...⟩ привел Нуму в крепость ⟨...⟩» (deductus in arcem); «Решено было не только обнести этот холм стеною ⟨...⟩ но и ⟨...⟩ соединить с городом Свайным мостом» (⟨...⟩ non muro solum. I, 35:6) и др.

Roma quadrata предполагает четырехчастную стену как минимум, что соответствует и форме самого́ Палатина. Такая структура раннегородских поселений более или менее обычна. Учитывая «троянское» прошлое Энея и его спутников, существенны свидетельства трилингвы, найденной в 1973 г. в Ксанфе. Благодаря ей было установлено соответствие ликийск. *teteri* + *epewẽtlm̃mei* и др.-греч. πόλις (ср. *epewẽtlm̃mei* : περίοικοι). Однако это новонайденное значение ликийск. *teteri*, видимо, не опровергает самой идеи первоначальной связи этого слова с числительным 4 (**quetųores*) *tetari*. См. *В. Н. Топоров*. К семантике четверичности // Этимология 1981. М., 1983, 111. Ср.,

однако, *В. В. Иванов*. К этимологии некоторых миграционных терминов // Этимология 1980. М., 1982, 158.

[36] Тит Ливий обозначал это «место» как *arx Romana*. Видимо, нечто подобное было и на ряде других холмов. Семь римских холмов Вергилий называл *septem arces Romae*, и не всегда можно провести границу между холмом (вершиной, высотой и т. п.) и крепостью, крепостными стенами. — К этимологии *arx*, *arceo* 'запирать', 'заключать'; 'ставить преграду, предел'; 'гнать прочь'; 'охранять', 'оберегать' ср. *A. Walde*, *J. B. Hofmann*. LEW I, 62—63 (др.-греч. ἀρκέω, ἄρκος; арм. *argel* 'препятствие' и т. п.). — Стены, крепости, укрепления неоднократно упоминаются Титом Ливием, ср. I, 11:6 (дважды), I, 12, 4; I, 33:2, 6 и др.

Сложность и глубокая продуманность политики римских царей в их отношениях с соседями убедительно описаны Титом Ливием во фрагменте I, 32:1—5, относящемся к царствованию Тулла: «По смерти Тулла вновь, как установилось искони, вся власть перешла к отцам и они назначили Интеррекса. На созванном им сходе народ избрал царем Анка Марция; отцы утвердили этот выбор. 〈...〉 Едва вступив на царство, он, памятуя о дедовской славе и единственной слабости прекрасного в остальном предыдущего царствования — упадке благочестия и искажении обрядов, а также полагая важнейшим, чтобы общественные священнодействия совершались в строгом согласии с уставами Нумы, приказал понтифику извлечь из записок царя все относящиеся сюда наставленья и, начертав на доске, обнародовать. Это и гражданам, стосковавшимся по покою, и соседним государствам внушило надежду, что царь вернется к дедовским правам и установленьям.

И вот латины, с которыми при царе Тулле был заключен договор, расхрабрились и сделали набег на римские земли, а когда римляне потребовали удовлетворенья, дали высокомерный ответ в расчете на бездеятельность нового царя, который, полагали они, будет проводить свое царствование меж святилищ и алтарей. Анк, однако, был схож нравом не только с Нумою, но и с Ромулом; сверх того, он был убежден, что царствованию его деда, при тогдашней молодости и необузданности народа, спокойствие было гораздо нужнее и что достойного мира, который достался его деду, ему, Анку, так просто не добиться: терпенье его испытывают, чтобы, испытав, презирать и, стало быть, время сейчас подходящее скорее для Тулла, чем для Нумы. Но, чтобы установить и для войн законный порядок, как Нума установил обряды для мирного времени, и чтобы войны не только велись, но и объявлялись по определенному чину, Анк позаимствовал у древнего племени эквиколов то право, каким ныне пользуются фециалы, требуя удовлетворения».

Это благоразумие и установка на мир и согласие в начале царствования — с одной стороны, а с другой, позже — тщательный расчет, но уже в сфере войны и сопутствующих ей инициатив (I, 33:1—7):

«Поручив попеченье о священнодействиях фламинам и другим жрецам, Анк с вновь набранным войском ушел на войну. Латинский город Политорий он взял приступом, все его население по примеру предыдущих царей, принимавших неприятелей в число граждан и тем увеличивавших римское государство, перевел в Рим, и, подобно тому как подле Палатина — обиталища древних

римлян — сабиняне заселили Капитолий и крепость, а альбанцы Целийский холм, новому пополнению отведен был Авентин, туда же были переведены новые граждане и немного спустя, по взятии Теллен и Фиканы. На Политорий пришлось двинуться войною еще раз, так как опустевший город заняли старые латины; это заставило римлян разрушить Политорий, чтобы он не служил постоянным пристанищем для неприятелей. В конце концов все силы латинов были оттеснены к Медуллии, где довольно долго военное счастье было непостоянным — сражались с переменным успехом: и самый город был надежно защищен укрепленьями и сильной охраной, и в открытом поле латинское войско, став лагерем, несколько раз схватывалось с римлянами врукопашную. Наконец Анк, бросив в дело все свои силы, выиграл сражение и, обогатившись огромной добычей, возвратился в Рим; тут тоже многие тысячи латинов были приняты в число граждан, а для поселения им отведено было место близ алтаря Мурции — чтобы соединился Авентин с Палатином. Яникул тоже был присоединен к городу — не оттого, что не хватало места, но чтобы не смогли здесь когда-нибудь укрепиться враги. Решено было не только обнести этот холм стеною, но и — ради удобства сообщения — соединить с городом мостом, который тогда впервые был построен на Тибре. Ров квиритов, немаловажное укрепление на равнинных подступах к городу, тоже дело царя Анка».

И главное во всем этом — интересы Рима, расширение его, включение старых латинов в число римских граждан, создание «новых мест» даже с помощью войн, повышение их ценности, открытие новых перспектив. Этот исторический опыт римлян и Рима — безусловный вклад в мировую цивилизацию как создание новых «мест».

В раннем Риме были такие цари, как Ромул, Нума Помпилий, тот же Анк. У них были замыслы и планы во славу Рима и высокий практицизм. Они многого достигли, и история древнего Рима говорит сама за себя. Гораздо позже, в эпоху Империи, когда уже были очевидны симптомы смертельной болезни и особенно в последний век Рима, когда он уже стал проходным двором для варварских племен и «место» священного Рима стремительно сокращалось, как шагреневая кожа, в пространстве этого истлевающего города, бывшего некогда Городом, среди многочисленных императоров, следовавших друг за другом с каким-то автоматизмом безволия, не нашлось такого, кто понимал бы, что Рим от Атлантики до границ Парфии не мог не быть уже обречен на гибель от своей безмерности, которую ни сдержать, ни скрепить уже невозможно, такого, у кого было бы чувство меры, умение найти «золотую середину», разумный практицизм, когда-то свойственный возглавителям Рима. Если говорить обо всем этом в связи с темой и проблемой «места», то Рим, разросшийся чуть ли не до экуменических масштабов, Рим, некогда умевший заполнять пустоту и создававший на ее пространстве «место», потом «мéста», органически сплачивая их в одно новое «место», но иного масштаба, с горечью или даже с равнодушием убеждался, что «мéста» могут терять свою ценность, «размещиваться» в пустоты или пущи, погружаться в хаос запустения. Рим пал, и причину падения видели в волнах вторгающихся в Италию варваров. Но с известной точки зрения причины падения и гибели Города были и в нем самом. Но со временем варвары ушли или растворились среди населения Италии. Что оставалось делать, неизвестно. Не исключено, что в голову приходила мысль

— Но как нам быть, как жить теперь без варваров?
Они казались нам подобьем в ы х о д а.

Καὶ τώρα τί θά γένουμε χωρὶς βαρβάρους.
Οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἦσαν μιὰ κάποια λ ύ σ ι ς.

(Καβαφης — «ΠΕΡΙΜΕΝΟΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΒΑΡΒΑΡΟΥΣ»).

[37] В этом контексте существенно понятие «померия» (лат. *pōmērium* [*pōmoerium*], незастроенная полоса земли по обе стороны городской стены), из **pos(t)-moiriom* (: *mūrus* 'стена'). Слово обозначает и сам померий и границу. См. *A. Walde, J. B. Hofmann.* LEW II, 334, ср. также 100—101: *moene — moenia.* — К топографии древнего Рима см. *S. Platner, Th. Ashby.* A topographical dictionary of ancient Rome. Oxford — London, 1929. Во времена Тацита еще знали охватываемое этой стеною место. Более того, и в наше время остатки (правда, жалкие) можно еще видеть на Палатине.

[38] «Посол, придя к границам тех, от кого требуют удовлетворения (Legatus ubi ad f i n e s e o r u m venit, unde res repetuntur), покрывает голову (покрывало это из шерсти) и говорит: "Внемли, Юпитер, внемлите рубежи (audite fines) племени такого-то (тут он называет имя); да слышит меня Высший закон (audiat fas!). Я вестник всего римского народа, по праву и чести прихожу я послом, и словам моим да будет вера!" Далее он исчисляет все требуемое. Затем берет в свидетели Юпитера: "Если неправо и нечестиво требую я, чтобы эти люди и эти вещи (illos homines illasque res) были выданы мне, да лишишь ты меня навсегда принадлежности к моему отечеству". Это произносит он, когда п е р е с т у п а е т р у б е ж (cum fines suprascandit), это же — первому встречному (quicumque ei primus vir obvius fuerit), это же — когда входит в ворота (portam ingrediens), это же, когда выйдет на площадь (forum ingressus), изменяя лишь немногие слова в возвещении и заклятии. Если он не получает того, что требует, то по прошествии тридцати трех дней 〈...〉 он объявляет войну так: "Внемли, Юпитер, и ты, Янус Квирин, и все боги небесные, и вы, земные, и вы, подземные, внемлите! Вас я беру в свидетели тому, что этот народ (тут он называет, какой именно) нарушает право и не желает его восстановить. Но об этом мы, первые и старейшие в нашем отечестве, будем держать совет, каким образом нам осуществить свое право". Тут посол возвращается в Рим для совещания.

Без промедления царь в таких примерно словах запрашивает отцов: "Касательно тех вещей, требований дел, о каковых отец-отряженный римского народа квиритов известил отца-отряженного старых латинов и самих старых латинов; касательно всего того, что те не выдали, не выполнили, не возвестили; касательно всего того, чему надлежит быть выданным, выполненным, возмещенным, объяви, какое твое сужденье" — так он обращается к тому, кто подает мнение первым. Тот в ответ: "Чистой и честной войной, по суждению моему, должно их взыскать; на это даю свое согласье и одобренье". Потому по порядку (ordine) были опрошены остальные; когда большинство присутствующих присоединилось к тому же мнению, постановили воевать. Существовал обычай, чтобы фециал приносил к г р а н и ц а м (ad fines) противника копье с железным наконечником или кизиловое древко с обожженным концом и в присутствии не менее чем троих взрослых свидетелей говорил: "Так как народы старых латинов (Priscorum Latinorum) и каждый из старых латинов провинились и погрешили против римского народа квиритов, так как римский народ квиритов определил

быть войне со старыми латинами (bellum cum Priscis Latinis iussit esse) и сенат римского народа квиритов рассудил, согласился и одобрил, чтобы со старыми латинами была война, того ради я и римский народ народам старых латинов и каждому из старых латинов объявляю и приношу войну (bellum indico facioque)". Произнесши это, он бросал копье в пределы противника (hastam in fines eorum emittebat)» (I. 32:6—13).

Этот приграничный ритуал определения (выбора) судьбоносного решения лишний раз позволяет понять и оценить значение границы, рубежа, предела. Все они не просто формальное ограничение «места» латинов, но нечто самодовлеющее, высшая ценность сама по себе, более того, в ключевых ситуациях становящееся почти одухотворенным, ср. призыв *audite fines!* 'внемлите, границы!', слушайте, как решается ваша судьба и сделайте свой выбор. Не случайно слово *fines* определяет первую и последнюю фразу приведенного выше текста.

И еще одно наблюдение, относящееся к началу этого текста, его зачину. Речь идет о череде действий, таких, как переступание рубежа (выход из своего «места», локуса), первая встреча вовне, вход в ворота, оказывающийся по существу выходом, вступление в чужое, внеположное пространство, приход к границе, которая священна именно потому, что она очерчивает пространство — свое, внутреннее. Эти действия с небольшими поправками напоминают формульные зачины русских народных заговоров типа «⟨...⟩ пойду перекрестясь из избы дверьми, из дверей воротами, в чистое поле ⟨...⟩» (Майков № 1); — «пойду аз, раб Божий, из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, на путь на дорогу» (там же, № 2); — «Встану я, раб Божий ⟨...⟩ и пойду из избы в двери, из дверей в вороты, в чистое поле, под восточную сторону ⟨...⟩» (Там же, № 3) и т. п. И во всех этих случаях, дойдя до предела, заказчик заговора оказывается в присутствии «священного» — алтарь, престол, камень-алатырь, дерево, святители и другие высшие ценности. Это сопоставление текстов двух разных традиций обнаруживает общую основу ритуального происхождения, которая отсылает к тому, что в данной традиции почитается священным.

[39] О Термине и терминалиях подробно и выразительно писал Овидий в «Фастах» (II, 639—684):

23 февраля. Терминалии

Ночь миновала, и вот восславляем мы бога, который
Обозначает своим знаком границы полей.
Термин, камень ли ты иль ствол дерева, вкопанный в поле,
Обожествлен ты давно предками нашими был.
С той и другой стороны тебя два господина венчают,
По два тебе пирога, по два приносят венка,
Ставят алтарь; и сюда огонь в черепке поселянка,
С теплого взяв очага, собственноручно несет.
Колет дрова старик, кладет их в поленницу ловко
И укрепляет с трудом ветками в твердой земле.
После сухою корой разжигает он первое пламя;
Мальчик стоит и в своих держит корзины руках.
После того как в огонь он бросит три горстки пшеницы,
Дочка-девчонка дает сотов медовых куски.

Прочие держат в и н о, выливают по чашке на пламя,
В белых одеждах они смотрят и чинно молчат.
О б щ е г о Т е р м и н а тут орошают кровью я г н е н к а
Иль сосунка с в и н ь и, Термин и этому рад.
Попросту празднуют в с е, и пируют с о с е д и в с е в м е с т е,
И прославляют тебя песнями, Т е р м и н с в я т о й!
Г р а н ь т ы н а р о д а м, и г р а н ь г о р о д а м, и в е л и к и м д е р ж а в а м,
А без тебя бы везде спорными были поля.
Ты не пристрастен ничуть, и золотом ты неподкупен,
И по з а к о н у всегда с е л ь с к и е м е ж и блюдешь.
....
Что же случилось, когда Капитолий строили новый?
Все тут боги ушли, м е с т о Ю п и т е р у д а в.
Т е р м и н же, как говорят старинные были, остался
В храме стоять и стоит вместе с Юпитером там.
Да и теперь, чтоб ничто, кроме звезд, ему не было видно,
В храмовой крыше пробит маленький в небо проем.
Т е р м и н, сокрыться тебе теперь от нас невозможно:
Там, где поставлен ты был, там ты и с т о й навсегда.
Не уступай ни на шаг никакому захватчику места
И человеку не дай выше Юпитера стать;
Если же сдвинут тебя или плугом, или мотыгой,
Ты возопи: «Вот твое поле, а это его!»
Есть дорога, народ ведущая в земли лаврентов,
В царство, какого искал некогда древний Эней:
Там у шестого столба тебе, п о р у б е ж н ы й, приносят
Внутренности скота, шерстью покрытого, в дар.
Земли народов д р у г и х ограничены т в е р д ы м п р е д е л о м;
Р и м у предельная грань т а ж е, что м и р у д а н а.

[40] Об этом свидетельствуют и многочисленные факты этимологии элемента **ter-* (с разными расширителями корня), известные почти во всех индоевропейских языках и реализующие такие значения, как 'тереть', 'сверлить'; 'проникать', 'проницать'; 'преодолевать'; 'противиться'; 'провертывать'; 'переправлять', 'пересекать'; 'сквозь', 'насквозь' и т. п., см. *Pokorny* I, 1070—1077; *A. Walde, J. B. Hofmann.* LEW II, 671—673 и др. Ср. употребление слова *terminus* с глаголами *moveo* 'двигать' и *propago* 'расширять', 'раздвигать', 'распространять' и т. п.

[41] Когда Юпитер в ипостаси Jup(p)iter Stator утвердился на Капитолии (а с ним и весь капитолийский локус), помимо и прежде существовавших различий (если не сказать сильнее — противопоставлений) между ним и Палатином, сформировалось еще одно мифологически весьма важное противопоставление, оживившее древнее индоевропейское противопоставление-соперничество Громовержца и его противника и соответственно их локусов, конкретнее, Jup(p)iter'a / Jovis'a и *Vel*-персонажа, реконструируемого на основании названия горного кряжа *Velia*, соединявшего Палатин и Эсквилин (как и многих других топонимов, гидронимов и антропонимов, находя-

щихся в Италии, ср. хотя бы *Velinus*, река в сабинском локусе, приток реки *Nar*, *Velītrae*, город в южной части Лация, и др., а также те же классы слов с корнем *Val-*), от которого к Форуму вела *via Sacra*. — О *Vel*-персонаже, отраженном во многих индоевропейских языковых и мифологических традициях, см. *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, особенно 4—179, не говоря о многих других работах на эту тему.

[42] У животных есть своя интуиция о границах и «местах», которые они распознают-знают, и свои потребности и интересы. Но различия между человеком и животным в связи с рассматриваемой темой слишком велики и специальны, чтобы быть здесь предметом рассмотрения. Впрочем, и человек, например, художник, описывая местность, может «виртуализировать» ее, вносить изменения, давать произвольные в тех или иных отношениях трактовки реальности, лишь отчасти считаясь с тем, что называют «местом», и тем не менее нередко усиливая внутренний смысл «места», переакцентируя детали. Изображения Рима в живописи и графике особенно благодарный материал в этом отношении. Его живописали бессчетное количество раз. Среди художников и графиков были мастера первой величины. Достаточно назвать имя Пиранези, нередко портретировавшего в своих ведутах широкомасштабные пространства. Ср., например, его «Veduta di Campo Vaccino» (ср. разработку этого же сюжета у Клода Лоррена — «Le Campo Vaccino»). См. Giovanni Battista Piranesi. Vedute di Roma, 40 tavole all' acquaforte dalla collezione del Duca di Wellington. Roma, 1996, особенно 44—45.

[43] Ср.: «⟨...⟩ в "празднестве семи холмов" (septimontium) сохранилось воспоминание о более обширном поселении, образовавшемся вокруг Палатина; там появились одни вслед за другими новые предместья, из которых к а ж д о е было обнесено о с о б о й, хотя и не очень крепкой, о г р а д о й и примыкало к первоначальной г о р о д с к о й стене Палатина, точно так, как в топях к главной плотине примыкают другие, второстепенные», см. *Т. Моммзен*. История Рима. I. Ростов-на-Дону — Москва, 1997, 65. — Наконец, следует помнить и о Сервиевой стене, охватывающей существенное пространство. Моммзен же указывает, что «Создание единого крупного города — появление укреплений царя Сервия — соответствует той эпохе, когда Рим начал свою борьбу за господство в латинском союзе и в конце концов вышел из этой борьбы победителем» (там же, I, 71).

[44] В известном смысле с Cloaca Maxima сопоставим mundus, своего рода священная яма, находившаяся на Палатине. В нее каждый из первых поселенцев клал запасы всего, что нужно для повседневной жизни, и комок земли, что и составляло содержание своего рода ритуала, утверждавшего связь с родной землей. Само слово *mundus* (как существительное) имело широкий круг значений — 'убор', 'наряд', 'туалет' (ср. *mundus*, Adj. 'чистый', 'опрятный', 'изящный' и т. п.), 'орудия', 'оборудование', но и 'мир', 'мироздание', 'вселенная'; 'небесное тело', 'земля'; 'п о д з е м н ы й мир', 'преисподняя'; 'люди', 'человечество'. — К этимологии *mundus* (Subst. и Adj.) см.: *A. Walde, J. B. Hofmann*. LEW II, 126—128, с общей идеей мытья → очищения → украшения (**meu-d-*, с инфиксальным *-n-*). — Вокруг палатинского *mundus*'а (позже площадь Аполлона) было оставлено открытое место, которое служило сборным пунктом граждан и членов Сената. На находившихся у этого места подмостках устраивались в древности пиршества римской общины.

[45] Не претендуя здесь на полноту, можно в общем виде суммировать классы объектов и сами объекты: арки — Августа, Тита, Септимия Севера, Тиберия; храмы — божественного Юлия Цезаря, Августа, Сатурна, Януса, Кастора и Поллукса, Венеры и Ромы, Весты, Антонина и Фаустины, Веспасиана и Тита, Максенция (базилика), Юлии (базилика), Эмилии, Ромула (ротонда), Согласия; жилища — дом Весталок; учреждения — *Regia*, дворец Нумы на Via Sacra, близ храма Весты, Курия (Curia), Табулярий (Tabularium, архив Palatium senatorium, здание, где происходили заседания Сената, tabulinum, архив, комиций (comicium), место, где происходили народные собрания, другие «культурные» объекты — портик Совета Богов (porticus Deorum Consenctum), алтарь «сточной» Венеры (Venus Cloacina), ростры, колонна Фоки, черный камень (Lapis Niger), указывающий, по преданию, место захоронения Ромула, ряды ритуальных камней, священные предметы, атриум Минервы (он примыкал к строению эпохи императорского Рима, переделанному в одну из древнейших римских церквей Sancta Maria Antiqua), статуи и т. п. Разумеется, немалое число объектов не сохранилось, но многое известно по описаниям и реконструкциям. Как бы то ни было, но удивляться приходится тому, как много сохранилось остатков древности, дающих почувствовать атмосферу Forum Romanum. Ср. также источник Ютурны, Sacra Via, священную дорогу, идущую через Forum Romanum от храма Венеры и Ромы до арки Септимия Севера. — Эта «густая» отмеченность «мест» стала своего рода началом традиции, продолженной в Риме и в гораздо более поздние эпохи, когда площади заполняются обелисками, колоннами, портиками, арками, храмами, базиликами, фонтанами с бассейнами, иногда поражающими воображение (как Фонтан Треви), памятниками, статуями и т. п., организующими нередко весьма обширные пространства (как, например, площади Навона, дель Пополо и многие другие).

[46] Речь идет о присутствии на Forum Romanum многочисленных отражений религиозных, гóсударственных, политических, судебных, общественных, деловых экономическо-хозяйственных, символических (ср. umbilicus Urbis, пуп, центр города) и других функций, воплощения идеи славы Рима. Forum Romanum представляет собой summam locorum, внутри которой каждый locus энергично заявляет о себе, о своей самодостаточности в малом «месте» и своем участии и роли в суммирующем большом «месте» — в целом того, что носит гордое имя — Forum Romanum.

[47] Из огромной литературы о Древнем Риме, в частности, о его топографическом и объектно-предметном аспектах, ср.: Реальный словарь классической древности по Любкеру. СПб., 1883, 1153—1166; *П. П. Муратов*. Образы Италии. М., MCMXII, 3—99 (новое издание — Т. 2. М., 1994, 210—293); *И. Тэн*. Путешествие по Италии. Т. I. Неаполь и Рим. М., 1913; *Б. Грифцов*. Рим с планами города и музеев. М., 1914; *Г. Буассье*. Археологические прогулки по Риму. М., 1915, 1—138; *L. Friedländer*. Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 10te Aufl. Leipzig, 1921; *S. Platner*, *Th. Ashby*. A topographical dictionary of Ancient Rome. Oxford — London, 1929; *A. Boëthius*. Das Stadtbild im spätrepublikanischen Rom. Opuscula archeologica. Bd. I. Lund, 1935; La religion romaine // «MANA». Introduction à l'histoire des religions — 2. III. Les religion étrusque et romaine. Paris, 1948, 81—238: *U. Kahrstadt*. Kulturgeschichte des römischen Kaiserzeit. Bern, 1958; *R. Bloch*. Rom et son destin. Paris, 1960; *P. Grimal*. La civilisation Romaine. Paris, 1962; *A. Grenier*. Roma e dintorni. Milano, 1965, 120—141; *G. Martin*. Roma Sancta. 1581 / Ed. by George Bruner Parks. Roma, 1969 (с ценными старинными

планами — Antoine Lafrery, «Le Sette Chiese di Roma» // Magnificentiae Romanae (в Speculum Romanae, 1575) и Pirro Ligorio (карта Рима, 1552); *Т. Моммзен*. История Рима. I. Ростов-на-Дону. М., 1997, 21—244; All of Ancient Rome. Then and now. Florence, 1997 и др.

[48] Ср. *E. H. Warmington*. Remains of Old Latin. London, 1979. Vol. IV; один из ранних (I в. н. э.) образцов жанра заговора — заклинание против Плотия (Tabella defixionis in Plotium), см. указ. соч. IV, 280—284.

[49] Ср. *А. А. Зализняк*. Древнейший восточнославянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М., 1993, 104—107; *он же*. Древненовгородский диалект. М, 1995, 428—429 (В41, № 715); *он же*. Древненовгородский диалект. 2-е изд., переработанное с учетом материала находок 1995—2003 гг. М., 2004 (№ 715). Разумеется, заговорная традиция на Руси не прерывалась и позже, несмотря на то, что период, охватывающий XIV—XVI вв., за редчайшими исключениями, оказывается «пустым» в отношении засвидетельствованных заговоров, хотя заговорная практика несомненно продолжала существовать. От XVII—XVIII вв. (также и от начала XIX в.) сохранился целый ряд заговоров, опубликованных благодаря таким исследователям и публикаторам, как А. Л. Топорков, А. А. Турилов, А. В. Чернецов, Е. Б. Смилянская, Л. И. Сазонова, А. В. Пигин, С. В. Воробьева, Н. И. Шилов и др. См. Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2002. Таким образом, только в последние годы стали известными и были опубликованы десятки заговоров разного типа, относящихся к XVII—XVIII вв. Можно надеяться, что дальнейшие расследования умножат количество известных заговоров того же времени.

[50] Примеры здесь и далее приводятся в основном из ставшего классическим сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» (1869, переиздание — 1992). Это не самое раннее издание заговоров и к тому же не самое полное из имеющихся в настоящее время, но оно и сейчас сохраняет свое значение главным образом благодаря удачному отбору заговоров-заклинаний и четкой их классификации. В ряде случаев приходилось обращаться к заговорам XVII—XVIII вв., собранных в указанной выше книге «Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв.». Из других недавних изданий ср. «Русские заговоры» (М., 1993).

[51] Ср.: *Благословясь, лягу я, раб Божий (имя рек), помолясь встану, перекрестясь умоюсь водою, росою, утрусь платком тканым; пойду аз, раб Божий, из д в е р е й в д в е р ь, из в о р о т в в о р о т а, в чистое поле* ⟨...⟩ (Майков № 2); — *Встану я, раб Божий (имя рек), и пойду из избы в двери, из дверей в вороты, в чистое поле, под в о с т о к, под в о с т о ч н у ю сторону* (Майков № 3); — *Встану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь из д в е р е й в д в е р и, из д в е р е й в в о р о т а, в чистое поле; стану на з а п а д хребтом, на в о с т о к лицом, позрю, посмотрю на ясное небо* (Майков № 6); — ⟨...⟩ *Стану я, раб Божий (имя рек) благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, со двора в ворота* ⟨...⟩ (Майков № 11); ряд так называемых «не»-примеров типа — ***Не** молясь ложуся спать и **не** перекрестившись, встану **не** благословясь, пойду из двери в двери в трое двери, из ворот в ворота в трое ворота, в чистыя поля* (Майков № 16); — *Востану я, раб (имя рек), и пойду из избы **не** во двери, со двора **не** в вороты и пойду я **не** в восток, **не** в восточную сторону* ⟨...⟩ (Майков № 25) и др. Это не чаще всего присуще заговорам, тяготеющим к классу «черных» или являющихся таковыми, ср.: *Стану я, раб Божий (имя рек), **не***

*благословясь, и пойду **не** перекрестясь, из избы **не** дверьми, из ворот **не** в ворота; выйду подпольным бревном и дымным окном, в чистое поле. В чистом поле бежит река **черна**, по той реке **черной** ездит **черт** с **чертовкой*** ⟨...⟩ (Майков № 33).

[52] Но в «редуцированных» заговорах, где могут быть опущены некоторые отрезки пути и «чисто поле» может не только не быть «пусто», но, напротив, заполнено высшей ценностью, ср.: ⟨...⟩ *выйду в чистое поле. Есть сидит в чистом поле сама Пресвятая Богородица Мати Божа* (Майков № 10).

[53] Впрочем, в некоторых заговорах уже в «чистом поле» субъект заговора сразу же встречается с носителем злого начала, ср.: ⟨...⟩ *пойду, не перекрестясь, в чистое поле. В чистом поле стоит тернов куст, а в том кусту сидит толстая баба, с а т а н и н а у г о д н и ц а. Поклонюсь я тебе, толстой бабе, сатаниной угоднице, и отступлюсь от отца и от матери, от роду, от племени* ⟨...⟩ (Майков № 24) и др. Характерен заговор № 25 из того же собрания — ⟨...⟩ *и пойду из избы не во двери, со двора не в вороты и пойду я не в восток, не в восточную сторону. Не в востоке, не в восточной стороне есть Окиан море, на том Окиане море лежит колода дубовая, на той колоде, на той на дубовой, сидит С т р а х - Р а х. Я этому Страху-Раху покорюсь и помолюсь: «Создай мне, Страх-Рах, семьдесят семь ветров, семьдесят семь вихорев; ветер полуденный, ветер полуночный, ветер с у х о д у ш н ы й, которые леса с у ш и л и, к р о ш и л и темные леса, зелены травы, быстрыя реки* ⟨...⟩» (Майков № 25); — *И пойду я* ⟨ ..⟩ *в чистое поле, путем и дорогою, и приду я, раб, к Ч е р н о м у морю* ⟨...⟩, *и посмотрю я, раб, в м о р с к у ю п у ч и н у, и увижу в той морской пучине лежащий белый Латырь камень; на том на белом Латыре камне сидящую ц а р и ц у, И р о д а ц а р я в о и м я С о л о м и ю. У той царицы* ⟨...⟩ *двенадцать дочерей: О г н е я, Г н е т е я, З н о б е я, Л о м е я, П у х л е я, С к о р о х о д а, Т р я с у х а, Д р о ж у х а, Г о в о р у х а, Л е п ч е я, С у х о т а и Н е в е я* ⟨...⟩ (Майков № 28) и др.

[54] Любопытно, что в хеттских заговорах, древнейших среди других индоевропейских заговорных текстов, неоднократно встречаются подобные приводимым здесь «природные» фрагменты, приближающиеся к формулам.

[55] Для мифопоэтического сознания, можно полагать, при определении центра г е о м е т р и ч е с к и е критерии могут в ряде случаев оказаться менее существенными, чем ц е н н о с т н ы е (valeur) критерии, допускающие «подвижность» центра в пределах одного и того же пространства. «Место» же в принятом здесь понимании тем более свободно в выборе своего центра, ибо сам центр в существенной степени определяет самодостаточность и полноценность «места» и именно его статус как такового.

[56] Правда, в предисловных (пояснительных) частях заговора, в сам заговорный текст не входящих, внутренность дома дается иногда с некоторыми деталями. Ср.: *Заводят опару, ставят ее в п е ч ь* ⟨...⟩ (Майков № 36); — *Входя на к р ы л ь ц о дома невесты, сваха ступает на первую с т у п е н ь правою ногою* (Майков № 40); — *Накрывается с т о л, на с т о л ставятся разные яства* ⟨...⟩ *ребенка садят к с т о л у* (Майков № 55); — *Нужно прикладывать больное дитя к у г л о в о м у к р е с т у* ⟨...⟩ (Майков № 85); — ⟨...⟩ *лекарь кладет ему на спину г о л и к* ⟨...⟩ *и слегка ударяет по нем т о п о р о м* ⟨...⟩ *потом лекарь бросает т о п о р и г о л и к в сени* (Майков № 86); — *Знахарь обводит место, где больной чувствует колотье, б р у с -*

к о м и крестит это место с т о л о в ы м н о ж о м (Майков № 88); — ⟨...⟩ *закрывает рану м е т е л к о ю из ржаного к о л о с а* (Майков № 92: в рифме с *волоса*, в заговоре «От волоса»); — ⟨...⟩ *трут по больному месту т р е м я в е р е т е н а м и* (Майков № 98); — *Возьми 8 в е р е т е н* ⟨...⟩ (Майков № 99); — *Знахарка берет из в е н и к а п р у т и к вроде в и л к и* ⟨...⟩, *касается им больного места, как бы колет жабу* (Майков № 101, заговор от жабы); — ⟨...⟩ *и наконец знахарь в виде а м у л е т а вешает на шейный крест больному б у м а ж к у* ⟨...⟩ *а по прошествии урочного времени возвращает а м у л е т знахарю* (Майков № 104); — *Пекут д в е н а д ц а т ь п и р о ж к о в или п р я н и к о в* ⟨...⟩, *кладут эти пирожки, завязанные в салфетку* ⟨...⟩ (Майков № 111); — *Берут в правую руку г о р с т ь п ш е н а* ⟨...⟩ (Майков № 112) ⟨...⟩ *и столько же раз парят больного в е н и к о м* (Майков № 121); — *Волдырь прокалывают и г л о й или ш и л о м* ⟨...⟩, *ставят с к о в о р о д у на с т о л, мешают п а л о ч к о й* ⟨...⟩ (Майков № 131); — *Взять чашку сливок и говорить над ними* ⟨...⟩ (Майков № 133); — *Очертить средним пальцем правой руки с у к у д в е р и или о к о н н о г о к о с я к а* (Майков № 134); — ⟨...⟩ *взять л о м о т ь х л е б а* ⟨...⟩ (Майков № 137); — *Потом ворожея дует на рану трижды и прикладывает м е д и, чтобы рана не опухла* (Майков № 141); — *Аще кровь потечет* ⟨...⟩, *перекрести н о ж е м трижды рану* (Майков № 171); — *Сельская бабка кидает в воду соль и, зажегши перед о б р а з о м с в е ч у, читает над водою следующее* ⟨...⟩ (Майков № 180); — *Бабка или знахарка наливает воду на б л ю д о, кладет щ е п о т ь с о л и и г о р я ч и й у г о л ь, потом кладет туда п о к л о н н ы й м е д н ы й к р е с т* ⟨...⟩, *к к р е с т у приставляет зажженную с в е ч к у* ⟨...⟩ (Майков № 219) и т. п.

[57] Эти средства ограждения, защиты весьма примитивны и едва ли надежны. Главным оружием защиты, пожалуй, был к о л, благо он был всегда под рукой — подойди к частоколу и выдерни его, вот уже и оружие в руках, хотя и жалкое, в каком-то отношении бессмысленное, что и отражено в устной народной поэзии — *Жил-был поп* (вар. — *царь*), | *У попа был д в о р,* | *На двору был к о л,* | *На к о л у мочало,* | *Не сказать ли* (вар. — *Не начать ли*) *сначала* и далее — без конца. Но образ кола появляется в заговорах обычно в двух ситуациях — в сравнениях в «любовных» заговорах (ср.: *И как хмель вьется около кола по солнцу,* | *Так бы вилась, обнималась около меня раба Божия (имя рек)* (Майков № 11) и в заговорах от колотья, когда колом колют страдающего от колотья и тем самым изгоняют колотье из больного по принципу «кол колом выбивают». Но все-таки в «заговорном» мире и в соответствующей ему русской крестьянской реальности кол выделяется как значащая вертикаль, которая часто находится в центре двора и этот центр отмечает. Более того, кол имеет практическое применение — на него вешают колокольчик, сушат промокшую или стираную одежду, обувь, горшки после их мытья и т. п.

[58] Ср. «анти-заговор» («черный» заговор) к приведенному выше заговору — *Стану я, раб дьявольский (имя рек), не благословясь, пойду не перекрестясь из дверей в двери, из ворот в ворота новобрачных, и выйду я во чисто поле, во д ь я в о л ь с к о б о л о т о. Во чистом поле стоят ельнички, а на ельнички сидит сорок-сороков — сатанинская сила. А во дьявольском болоте Латырь бел камень, а на Латыре бел камени сидит сам сатана. И пойду я, раб, к Латырь бел камню, и поклонюсь я, раб (имя рек) самой сатане и попрошу его: «Ой же ты, могучь сатана, как ты умел свести (имена мужа и жены), так умей и развести, чтобы друг друга не любили, друг*

друга колотили, и порой ножем поразили ⟨…⟩» (Майков № 48) (кол : колотить : колоть).

[59] Ср.: ⟨…⟩ *и пойду перекрестясь* ⟨…⟩ *Стану я, раб Божий (имя рек), в чистое поле, на ровное место, что па престол Господа моего* (Майков № 338).

[60] Впрочем, даже при эксплицитно выраженной четырехчленности реально в заговорном тексте могут упоминаться только две или три стороны, а иногда и одна (восток, восточная сторона).

[61] Другая «тетрада» относится к сторонам (странам) света. Четыре стороны света (в разных вариантах — *на все четыре стороны, на все на четыре стороны, во все четыре стороны, со всех четырех сторон, со всех Божиих четырех сторон, со все четыре стороны*) представляют своего рода часто повторяющуюся формулу, ср. Майков № 39, 44, 172, 174, 196, 259, 260, 261, 287, 288, 292, 294, 295, 297, 300, 308, 335 (*на все стороны*, собственно, и имплицирует четырехсторонность), 339, 360. — Но числительное *четыре* определяет часто другие слова — *четыре*: *станка* (№ 16, дважды), *ангела* (№ 18, дважды), *сестрицы* (№ 63), *евангелиста* (№ 103, четырежды, № 104, № 285), *святителя* (№ 196), *апостола и евангелиста* (№ 371), *замка* (№ 126), *человека* (№ 259), *мученика* (№ 351), *угла* (фатеры) (№ 371), *раза* (№ 232); кроме того, в заговорах встречаются слова, производные от *четыре*: *расколоть на четверо* (№ 285), *четвертый* (№ 100), *Великий Четверток* (№ 295), *Великий четверг* (№ 366), *с четверти и полчетверти* (№ 325), *четверг, четверговый кисель* (№ 355), *в четверо* (№ 362); *после четырех жен три жены* (№ 205, в перечислении), ср. также *сорок, сорок сороков, сорок один, двадцать четыре часа* (№ 3, 12). — О роли числа четыре в русских заговорах и загадках см. в статьях автора этих слов.

[62] Ср. характерный заговор, говорящийся трижды на воск и представляющий собой по сути дела гимн солнцу и солнечному дню (Майков № 299): Есть на восточной стороне, есть трисветлое царство и приказательное государство, и среди того трисветлаго царства и приказательнаго государства трисветлыя великия светлицы солнечныя. И как те трисветлое царство и приказательное государство, трисветлыя великия светлицы высокия кажутся, так бы и мне, рабу Божию (имя рек), на моей на стрельчей охоте стрельчею пищалью казалися светлы и велики, и высоки — и всякая полетущая птица большая и малая ⟨…⟩ и всякий зверь порыскучий и ходячий, и летучая птица, седящая и летущая, на воды плывущая. Как я, раб Божий, стрелец, жду по себе смерти по всякий день я по всякий час, — так бы всякий зверь и птица на моей стрече и охвоте, со моею стрельчею пищалью, ждали бы меня по себе. Как я, стрелец, с тылу своего не вижу очей своих, так бы всякий зверь и птица не обозрели и не видели бы меня, раба Божия (имя рек), с моей стрельчей пищалью. И как мертвый не видит свету Божия и ничего не слышит, рук своих от грудей не отводит, так бы всякий зверь и птица не видела бы и не слышала бы меня, раба Божия, с моею стрельчею пищалью, и речей бы моих, и не махала бы, и не ворощилась на моей стрельбе, на земли и на воды и на древе сидячая и летучая. Исповедаю во веки веков. Аминь. — К мотиву «трисветлости» ср. в «Слове о полку Игореве», в плаче Ярославны: *«Свѣтьлое и трьсвѣтьлое сълньце! весѣмъ тепло и красьно еси. Чему, господине, простьре горячюю свою лучю на лады воѣ, въ поли безводьнѣ жяжею имъ лукы съпряже, тугою*

имъ тулы затъче?». — См. там же: *«Одинь брать, одинь свѣть свѣтлыи ты, Игорю: оба есвѣ Святославичя!».*

[63] К семье слов *līmes*, *līmen* относятся лат. *līmito* 'ограничивать', 'размежевывать'; 'определять', 'устанавливать'; 'решать', *līmitatio* 'установление', 'определение' (в частности, земли, удобной для выращивания винограда, ср. *limitatio terrae vinealis*. Colum.), *līmitaneus*, *līmitaris* 'пограничный'. Весьма вероятно, что к этой же семье слов следует отнести и лат. *līmo* 'опиливать', 'шлифовать'; 'точить', 'оттачивать'; 'тереть', 'полировать', 'отделывать'; 'убавлять', 'уменьшать', наконец, 'тщательно выяснять', 'основательно исследовать' и т. п. с общей идеей ограничения, о-пределивания/о-пределения, доведения до требуемого предела: сюда же и лат. *līmō* 'сбоку', 'со стороны', 'искоса', т. е. о-граниченно, *līmus* 'глядящий искоса' и т. п., а также *līma* 'напильник'; 'тщательная отделка', *līmātus* 'отделанный', 'тщательный', 'утонченный', 'изящный'. Существенно сравнение с лат. *ē-limino* 'выносить за порог', 'выходить из дома' при *ē-līmo* 'опиливать', 'отшлифовывать', с одной стороны, и с *ē-līmo* 'чистить', 'очищать', с другой. — К этимологии (в общем остающейся довольно темной) ср. *A. Walde, J. B. Hofmann.* LEW I, 803—804. — Сугубо гадательно предположение о некоей связи с русск. диал. *лúма* 'большой живот', 'брюхо'; 'плохая одежда', наконец, прозвище. Фонетически совершенно корректное соотнесение с латинскими словами с корнем *līm-* для того, чтобы считаться оправданным или, скорее, заслуживающим внимания, нуждалось бы в признаках, хотя бы отдаленного, семантического сродства. Единственная зацепка — в предположении девиации, приведшей к противопоставлению смыслов, ср. лат. *līm-* в словах, обозначающих утонченного, изящного человека и соответствующей одежды. В русск. *лúмá* — и человек, запустивший себя, и одежда заведомо плоха и небрежна. — Об этом слове см. СРНГ 17, 1981, 47. — Поскольку в том, что в Древнем Риме обозначалось как *līmes* (*decumānus*), основной идеей была поперечность (с востока на запад) по отношению к *cardō* (с севера на юг) и поскольку корневое *ī* в *līmes* и *līmen* имплицирует с высокой степенью надежности исходную пару **leim-* : **loim-* (а следовательно, и **līm-*), а этимология слов с этим корнем остается практически темной, уместно, разумеется, в порядке предположения, обратить внимание на русск. диал. *лемяг, лемéг, лемегá (лемегú), лéмиг,* также с идеей поперечной связи, соединительного основания, поддержки и т. п. Ср.: *лимяг* 'поперечное бревно в избе', *лемяг, лéмиг* 'стропила, поддерживающие крышу хозяйственного двора'; 'брус возле печи (над шестком), на который кладут рукавицы, портянки, валенки для просушки'; 'поперечное бревно в избе'; 'грядка'; 'продольные брусья', соединяющие переднюю ось ломовой телеги с задней', 'дроги' (ср. *лемегá* 'ломовая телега для перевозки грузов', 'толстые жерди, на которые настилают доски для погрузки и выгрузки ладьи', 'длинные дроги или сани для перевозки досок, бревен и др.', 'задняя пара колес ломовой телеги', но и 'продольные брусья, соединяющие переднюю ось ломовой телеги с задней'; 'дроги' и т. п. [ср. СРНГ 16, 1980, 347; 17, 1981, 49]). По этим примерам могло бы быть реконструировано праслав. **lem-ęg-ъ* / **lem-ęg-a*. Эти формы отсылали бы к корню, известному в двух вариантах — **lem-* : **lom-* (ср. лит. *lémti* 'решать', в частности, и в значении 'разрешать', 'развязывать', 'разъединять' [ср. ст.-слав. рѣшити (Супр.) 'λύειν'] и лит. *laménti*, *lámdyti* 'мять', 'комкать', слав. **lomati*, **lomiti* и т. п.). Глаголы типа слав. **rěšiti*, **rěšati* семантически ориентированы в две противополож-

ные стороны (помимо нейтрального 'решать', 'вязать'), а именно — 'связывать', 'соединять', но и 'развязывать', 'разъединять', иначе говоря, 'решать+' и 'решать–', ср. лит. *laménti, lámdyti* — и 'мять', 'комкать', т. е. 'деформировать', и, напротив, 'формировать' при *lìmti* 'ломаться'. Ср. также русск. *лемех, лемеш* при лит. *lẽmežis* (*lãmežis*), лтш. *lemesis* как орудие вспахивання, т. е. разрушения исходного цельно-единства, и/или обозначение самой конструкции (рамы) плуга.

[64] Весьма показательно, что эти два р а з н ы х способа достижения безопасности и, более того, успеха на языковом уровне о д и н а к о в о кодируются продолжениями и.-евр. **dhu̯er-* : **dhu̯ŏr-* : **dhur-* : **dhu̯r̥-*, ср. лат. *forēs* 'дверь' (преимущ. Plur.), но и *foris*, то же, но и 'ворота' (*aedium*. Cicero), *forīs* 'вне', 'снаружи', 'вне дома', *forum* во всех его значениях (ср. особо *Forum*), а также *fortis* 'твердый', 'крепкий', *fortificatio* 'укрепление', *fortax* 'основание', 'фундамент' и др., умбр. *furo, furu* при русск. *дверь, двор* и т. п., не говоря о рефлексах этого корня в других группах индоевропейских языков — вед. *dvára-* 'дверь', др.-греч. θύρα, алб. *derë, düer*, кимр., др.-брет., корн. *dor*, др.-в.-нем. *turi*, др.-исл. *dyrr*, готск. *daúr*, лит. *durìs*, лтш. *duris*, тох. В *twere* и др., см. *Pokorny* I, 278—279; *A. Walde, J. B. Hofmann.* LEW I, 537—538 и др.

[65] Остатки этих пограничных валов в Германии были известны под названием «чертовой стены».

[66] Ср. у Овидия: *Первый день, Карна, тебе! Дверных это петель богиня, | Волей своею она все отомкнет и запрет* (Фасты VI, 101—102; Карна вместо Карда нередко считают недоразумением. Впрочем, нужно помнить, что Carna была богиней-покровительницей важнейших органов тела (Macr.), и в этом качестве она здесь уместна. О *Carda*, мнимой *Cardea*, наряду с этрусской богиней мертвых *Carna* и подругой Януса см. *A. Walde, J. B. Hofmann.* LEW I, 166.

[67] Несомненно, что возникновению Roma quadrata предшествовала совсем иная картина. Застройка некоторых из холмов, заселенных раньше других, не могла не быть хаотичной и весьма примитивной. Справедливо указывают, что место, где обосновались первопоселенцы, заложившие основу будущего Рима, «представляло собой путаницу оврагов, ложбинок, заболоченных низин и мелководных речушек, стекавших с холмов, амфитеатром расположенных на левом берегу Тибра» (см. *М. Е. Сергеенко.* Жизнь древнего Рима. М.—Л., 1964, 6). Страбон, размышляя над феноменом Рима и выбором именно этого места, считал, что само это место было выбрано не по трезвому учету его выгод, а по необходимости. Преимуществами он считал близость судоходной реки и наличие строительного материала. Но главной, по мнению Страбона, была все-таки необходимость, потому что именно она обязывает людей более, чем что-либо другое. Но были и другие преимущества. Выбор холмов был естествен: миазмы болотных испарений сюда не доходили (*colles saluberrimi*, — скажет позже Цицерон, имея в виду и воздух на холмах и их богатую растительность), высота и крутость холмов облегчали защиту от врагов. Да и требования были невелики, потому что сами потребности тоже были малыми. Жилища, как они реконструируются в отнесении к VIII в. до н. э., были весьма примитивны. Это были хижины, для которых нужны были солома, тростник, ветви, глина и столбы (небольшие), расставляемые по периферии и образующие нечто среднее между окружностью и несколько выпрямленным очертанием (собственно, граненая замкнутая фигура с короткими гранями, приближающаяся к окружности). Столб в середине жилья выделялся боль-

шей основательностью и служил главной опорой для крыши. См. *А. Boëthius*. The Golden House of Nero. Ann Arbor, 1960 (рисунок 1); *М. Е. Сергеенко*. Указ. соч., 6.

[68] Ср.: *Видит: стоит избушка на курьих ножках* ⟨...⟩, *стоит — перевертывается* (Афанасьев I, № 97); — *Стоит избушка на курьих ножках, стоит — поворачивается* (там же, I, № 113) и др.

[69] В связи с тем, что говорилось ранее о «поперечных» элементах в традиционном в России крестьянском домостроительстве, привлекает внимание сообщение Тита Ливия о так называемом *sororium tigillum* 'сестринском брусе', 'стропиле', 'балке' с той же идеей поперечности в русской крестьянской избе (см. выше). Ср.: *id hodie quoque publice semper refectum manet; sororium tigillum vocant* (I, 26: 13—14). Говоря об особых очистительных жертвоприношениях, завещанных роду Горациев, римский историк сообщает, что «отец перекинул через улицу брус и, прикрыв юноше голову, велел ему пройти словно бы под ярмом. Брус существует и по сей день, и всегда его чинят на общественный счет: называют его "сестрин-брус"». — К слову *tigillum* ср. эпитет Юпитера *Tigillus* (Августин) со значением 'устой', 'опора' (ср. *con-tīgno* 'настилать бревна', 'покрывать бревнами' при лат. *tīgnum* 'балка', 'брус', *tīgnārius* 'плотник', романск. **intertignium* 'пространство между двумя балками', видимо, от глагола *tegō* 'покрывать', 'крыть', 'защищать', 'предохранять', см. *A. Walde, J. B. Hofmann*. LEW II, 681; (ср. *toga* как род покрывала, римская гражданская одежда).

[70] См. СРНГ 18, Л., 1982, 128—132 (производные от корня *мест-* см. там же, 126—128, 131—132).

[71] Связь родины как места рождения, родового места с женскими и мужскими гениталиями бросает свет на важнейшую черту места как пространства, в котором возникает жизнь и жизненная сила, в частности, человека. Существенно упоминание последа, чем завершаются роды, после которых он закапывается в подполье (к связи ро́дов и земли).

[72] Ср. обозначение целины как крепкого места (СРНГ 18, 1982, 130).

[73] Количество значений у слова *место* в русских говорах (а отчасти и в древнерусских текстах) напоминает аналогичную, но еще более удивительную ситуацию, представленную, например, в языке австралийских аранта и стадиально близкую к другим языкам этого типа.

[74] В этот же раздел 2 входит определение понятия «место пусто» (*мѣсто пусто*) — *О слабо заселенной местности, области*. Но пример-иллюстрация (⟨...⟩ *изидоста из града на нѣкое мѣсто пусто и неживотно*) едва ли корректен. *Мѣсто пусто*, если оно «слабо заселено», должно было бы называться *мѣстность пуста*. Кроме того, никаких свидетельств даже слабой заселенности в цитированном фрагменте нет.

[75] Ср. там же: «У растений, плодник, где принимается цветень, производя плод и семя», «картофелина, луковица, от которой отделяется детка, молодые корни»; «Источник чему-либо, место рожденья, происхожденья, корень» и др. (удивительно, что слово *матка* в этом конкретном значении не упоминается вообще в СРНГ 18, 1982, 31—32 среди более трех десятков других значений этого слова).

[76] См. *В. Н. Топоров*. К структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Σημειωτική. Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971, 9—62.

[77] Согласно Страбону, в Дельфах встретились посланные Зевсом с востока и запада два орла. В память об этом обретении сакрального центра в середине дельфийского храма был установлен мраморный шар с двумя золотыми орлами по сторонам шара. У древних евреев, как и у ряда других народов, в центре круглого щита находился в ы с т у п, называвшийся тем же словом, что и пуп. В ряде традиций пуп земли отмечался двумя каменными полусферами (пол-яйца) или особыми межевыми камнями (в Южной Индии они назывались пуповыми камнями). В латинской жреческой традиции межевой камень назывался *umbo*, а пуп — *umbilicus*. Существенно, что с пупом земли в разных традициях связан мотив отыскания пупа земли. Пуп земли нередко рассматривается как вход в л о н о, в ч р е в о. Пупом земли на Сицилии считался город Enna (Henna), расположенный в центре острова на озере. Там же был воздвигнут и храм Деметре в память о том, что именно здесь Аид похитил Персефону. В других традициях особое значение придается пуповине, которая по поверьям предопределяет судьбу человека. Маори вешают пуповину новорожденной девочки на ветвь священного дерева в надежде на то, что, выросши, она станет плодовитой. И у других племен и народов с пуповиной связываются определенные надежды на успех. См. подробнее *E. A. S. Butterworth*. The tree of the navel of the earth. Berlin, 1970; *В. Н. Топоров*. Пуп земли // Мифы народов мира. М., 1982, т. 2, 350.

[78] Ср. также *пупы́рь* 'прыщ', 'нарыв', 'волдырь', *пупы́рыш*, *пупы́рышек* и т. п. 'прыщ', 'волдырь', 'шишка', но и 'д и т я'. *Пупы́рь* по формулировке Даля означает и *Мужские части (III[4], 1413).

[79] Эти слова с корнем *мат-* (: *мать*, *матерь*) обозначают, если отвлечься от частностей и ориентироваться на предельно общее и абстрактное, некую н е с у щ у ю к о н с т р у к ц и ю, опору, которой все держится и развивается — от рода людского и избы до самого «места» в процессе его роста, распространения-расширения. См. выше соответствующие две основные схемы прироста пространства — вширь и в длину — и комментарии к ним. Но существенно выделить три типа и з м е н е н и я «места», его объема — от ограниченного локуса до страны: 1. расширение «места» по всей его границе, все более удаляющейся от центра, который тем самым становится все более внутренним; 2. расширение «места» в одном направлении, так сказать, вытягивание «места», удлинение его; 3. перенесение «места» в пространстве, нередко с сохранением его обозначения, имени и некоторых специфических особенностей «места» (установка на нахождение места, сходного с покинутым) в случаях многочисленных миграций, как, например, в эпоху «Великого передвижения народов» в Европе (A1 → A2 → A3...).

[80] Ср.: *матери́к*, *матери́ца* 'суша', 'земля вообще'; 'твердая земля' (противоположно *остров*); 'нетронутый пласт поверхности, земли нашей, кряж' (*Даль* II[4], 796).

[81] Ср. словен. *rodilo* 'орган порождения', *rodila* 'die Zeugungsorgane'; 〈...〉 *обороните оболоком и родите на сих р о д и л а х* 〈...〉, отворите ворота, поспейте на помощь 〈...〉 в русском заговоре на облегчение родов, см. Сл. р. яз. XI—XVII вв., вып. 22, 1997, 183: *родила* 'детородные органы' (?).

[82] Ср. у Даля (*Даль* II[4], 800—801) о матке — «самка, всякое животное женского пола 〈...〉 У пчел, в каждом рою о д н а м а т к а, остальные делятся на *трутней* (самцов) и *рабочих*, батраков. *Матка* у пчел самка, е ю д е р ж и т с я в е с ь р о й, а если она погибнет, то наскоро выплаживается другая, или весь рой р а з л е т а е т с я».

[83] См. работу пишущего эти строки — К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zemįa* & **Mātē* (**Māti*) // Балто-славянские исследования 1998—1999. М., 2000, 239—371 (с подробной библиографией по этой теме). — Из новейших работ особо сто́ит отметить книгу Е. Л. Березович «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте» (Екатеринбург, 2000), из старых, но сохраняющих свое значение, — книгу С. Смирнова «Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта». М., 1913 (приложение II: Исповедь Земле, 267 и сл. первой пагинации), статьи В. Л. Комаровича «Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII веков» (ТОДРЛ, т. 16, 1960), А. Л. Топоркова «Материалы по славянскому язычеству (культ матери-сырой земли в дер. Присно)» (Древнерусская литература; Источниковедение. Л., 1984), Н. И. Толстого «Покаяние земле (Этнолингвистическая заметка)» (Русская речь. 1985, № 5). материалы и исследование польских ученых под руководством Е. Бартминьского (*J. Bartmiński.* Słownik stereotypów i symboli ludowych. 1. Kosmos. Ziemia. Woda. Podziemie. Lublin, 1999, особенно раздел «Ziemia», 17—56).

[84] Также слово *дѣтинец* обозначало молодого человека, юношу, детину (*ѣдеть дѣтинецъ, а везетъ гостинецъ*) (Послов. Богд. 122. XVIII в.) и вид детского паралича с признаками эпилепсии (*Епилепсиевым, сирѣчь кои обдержани суть дѣтинцемъ* ⟨...⟩ *пристоит малым отроком тот корень на выю привязат/ь/*). Леч. 77. XVII в. // Сл. р. яз. XI—XVIII вв., вып. 4, 1977, 238.

[85] Следует отметить, что словом *матка* обозначается и такой современный («технический») инструмент, как компас (обычно самодельный, у рыбаков и охотников), ср. поговорку — *Как курица водит цыплят, так маткою управляется судно* (СРНГ 18, 1982, 32).

[86] Любопытно, что и слово *место* нередко тяготеет к подобным же контекстам. Ср.: *Ме́сто покупать.* После венчания платить подругам невесты, сидящим за столом, за то, чтобы они ушли, оставив невесту одну; — *Не к месту* (*отдать*). Выдать замуж не по любви, за неровню, в чужую неприветливую семью; *Просватала, отдала* | *Не за милого дружка,* | *Отдала меня не к месту,* | *Что родным нету приезду* и т. п. (СРНГ 18, 1982, 130), ср. также формульное *первое место*, об обряде, сопровождавшем или завершавшем свадьбу.

[87] Ср. *Ж. Ж. Варбот.* Детинец // Русская речь, 1977, № 1, 80—85. Иначе — *А. Ф. Журавлев.* Еще раз об этимологии русск. *детинец* 'крепость' // Русская речь, 2002, № 1.

[88] См. статью автора «Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте» // Исследования по структуре текста. М., 1987, 121—132 и более ранние работы: *И. Г. Франк-Каменецкий.* Женщина-город в библейской эсхатологии // Сергею Федоровичу Ольденбургу: К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932: Сб. статей. Л., 1934, 535—548; *он же.* Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. Л., 1932, т. 8, 121—136. Уже в начале 20-х гг. XX в., будучи еще студенткой, О. М. Фрейденберг прочитала доклад на близкую тему. Этот сюжет продолжал занимать исследовательницу и впоследствии. Последний вариант опубликован в книге *О. М. Фрейденберг.* Миф и литература древности. М., 1998, 624—665. 2-е изд., исправленное и дополненное. — В связи с темой места сто́ит заметить нередко встречающиеся «анатомические» обозначения

типа *природное место, половые органы, женские половые органы*, наконец, просто *место* (ср. сев.-зап.-белор. *мéста*, ср. р. 'плацента', болг. диал. [Геров] *мѣсто* 'оболочка, в которой рождается человек или животное', болг. диал. [Видинско] *место* 'оболочка, в которой находится ребенок в утробе матери' [Маринов]). Более того, самое потенциально сильное заполнение «места» образует человек, и не случайно, что нередко человек имянарекается по месту, ср. только в новгородских берестяных грамотах *Мѣстко, Мѣстък[а], Мѣстѧта, Мѣстѧтка, Мѣстисловъ*. См. *А. А. Зализняк*. Древненовгородский диалект. М., 1995, 635—636.

Связь человека и «места» обоюдна, неслучайна и говорит многое и об одном и о другом и под. Подлинное «место» обладает высоким уровнем потенции, и, если оно и не всегда поименовано, то во всяком случае всегда жаждет обретения себя в имени и индивидуальном и в классифицирующе-типовом (в этом плане неслучаен факт усвоения рядом славянских языков слова *město* 'место' как обозначения именно города-Града, породившего новый тип городской цивилизации). Смысл феномена города в том, что он сам сумел стать источником питания-пищи (в согласии со своей этимологией) и, следовательно, источником самой жизни, самого бытия, которое есть вечное творчество, «новой кормовой базой» и не только «кормовой», но и духовной и интеллектуальной. А это как раз то, чем жили, живут и будут жить люди. «Место», возникшее из места и ставшее городом (польск. *miasto*, чешск. *město* и др.), оказалось на острие стрелы эволюции человечества. Все, что в городе (а город как раз и принадлежит к такому типу «мест»), принадлежит ему как его порождение. В этом смысле город плодоносен и детороден (ср. *детинец*), как женщина, как мать. Родина — мать, но мать и «мужской» Киев («мать городов русских»), и «женская» Москва («Москва-матушка»), впрочем, и самая могучая из рек Восточной Европы *Волга-матушка* (характерно, что Петербург отражает уже совсем иной тип называния, и если в нем есть что-либо женское, то это Нева, изредка в народе называемая матушкой). Если же обратиться к индоевропейской древности (впрочем, ею дело не исчерпывается), то легко заметить, что сами обозначения города (большого внешнего или внутреннего) преимущественно принадлежат к женскому роду. Несколько примеров — др.-инд. *pur*, женск. р. (но более поздние обозначения *pura*, ср. р. *nagara*, ср. и мужск. р.); др.-греч. πόλις (πτόλις), ἀκρόπολις (ἀκρόπτολις), женск. р. (но ἄστυ, ср. р.), лат. *urbs, cīvitās* (ср. *muri civitatis*), женск. р. (но *oppidum*, ср. р.), ср. др.-ирл. *cathir*, готск. *baurgs*, др.-исл. *borg*, женск. р.; лтш. *pilsēta*, женск. р. (при *pils*, мужск. р. 'замок', 'дворец' как обозначение внутреннего города), франц. *ville*, женск. р., итал. *città*, женск. р., исп. *ciudad*, женск. р.; нем. *Stadt*, женск. р. и т. п. — Характерно, что появление обозначений города формами не-женского рода относится к более позднему времени. Это относится и к праслав. **gordъ* 'город' и **město*, то же (но и **město* 'место', 'locus'). Естественно, встает вопрос, было ли в праславянском обозначение города словом женского рода. С достаточной вероятностью можно предполагать, что на это место претендуют «материнские» слова типа *матка, матица* и под., с которыми, как мать с дитятей, могло бы быть связано и слово *детинец* (< **dětinьcь*). Чем толще и выше становились крепостные стены вокруг города, чем мощнее становились средства обороны, тем чаще обозначения города сменялись словами мужского рода. На этом сломе эпох в городе определяющим качеством становилась не плодоносность и детородность, т. е. женскость, женственность, но сила,

мощь, мужественность. Пройдут века, и стены окажутся вовсе не нужны, и если их не ломают (хотя бывает и так), то сохраняют их только как реликвию старины.

Но само слово *место* прочнее всяких стен и в нем все еще мерцают огоньки исходного смысла — пища, т. е. е д а и п и т ь е, которые, по слову поэта, некогда назывались *моя и мое*. А эти два притяжательных местоимения 1-го лица восходят к и.-евр. **moi̯-os* и **moi̯-om* 'м о й', корень которых известен и в варианте **mei̯-os*, **mei̯-om* (ср. лат. *meus* < **mei̯-os*, готск. *meins* < **mai-no-s* и др.), что, кажется, позволяет идти и дальше, учитывая форму и смысл таких корней, как и.-евр. **mei-* 'укреплять'; 'кол', 'столб' (др.-инд. *minóti*, *métar*, лат. *moenia* 'городские стены', 'укрепления'), **mei-d(h)-* (лтш. *mìet* 'кол', *maidît* 'втыкать'), **mei-* 'связывать', 'соединять' (др.-инд. *mitra-* 'друг', первоначально — 'дружба', 'союз', авест. *miθra-* 'друг, 'договор', др.-греч. μίτρη 'пояс'), **mei-* 'менять', 'обменивать' (др.-инд. *máyate*, др.-ирл. *mōin*, *māin* 'драгоценность', готск. *gamains* 'совместный', 'общий', лит. *mainas*, лтш. *mains* 'обмен', 'мена', русск. *мена*) и т. п. На основании подобных данных можно думать о реконструкции некоего **mei-* комплекса, который помимо общего корня **mei-* характеризуется и семантической сближенностью его составных частей, своего рода «мóеньем» (ср. *мóить*), принадлежностью к м о е м у, ко м н е.

[89] См. *Фасмер* II, 607—608; *Fraenkel* 397—398; *Karulis* I, 560; *Pokorny* I, 709, 715; ЭССЯ 18, 203—206 и др.

[90] Прусск. *maista* (*maysta*) 'город' подозревается в заимствовании из польского. См.: *Mažiulis*. PKEŽ 3, 1996, 99. Впрочем, это не исключает возможности существования в прусском этого слова со значением 'пища' при наличии *maitāsnan* 'питание', 'пища', *maitātunsin* 'питаться' и др.

[91] Проблема кóрма, пищи (τροφή) и кормы́ (соотв. праслав. **kъrma* и **kъrma*, **kъrmiti* и **kъrmiti*, **kъrmidlo* и **kъrmidlo*, где первые члены каждой пары относятся к пище-корму, а вторые — к корме), кормления (**kъrmjenьje*) как пропитания и о-кормления (**o-kъrmjenьje*) как руководства, управления (*gubernatio*) получает правильное освещение в ЭССЯ 13, 1987, 221—223. Соответствующее место стóит процитировать в контексте того, о чем писалось выше в связи с анализом слов *матка*, *матица* и т. п. и сочетанием в них, казалось бы, не сочетающихся значений: «Едва ли вероятно закреплять за **kъrma* I ('корма', 'кормило', 'руль'. — *В. Т.*) исходную семантическую реконструкцию 'отесанный ствол' или 'отрезанная часть ствола'. Скорее похоже, что у истоков формы и значения **kъrma* I 'корма, кормовое весло' лежало не **ker-*/**sker-*/**kor-*/**skor-* 'резать', которое якобы абсолютно независимо и параллельно (!), с той же суффиксацией реализовалось и в особом **kъrma* II 'корм, пища' (такое понимание омонимии **kъrma* I и **kъrma* II см. уже Šuman AfslPh XXX, 1909, 303). У истоков значения 'корма, кормовое весло' лежало, думается, уже готовое значение 'корм, скармливаемое'. Можно предположить, что погружение в воду кормового весла — важнейшего корабельного весла — понятийно соприкасалось с магией кормления, задабривания водяной стихии. Лишь готовое значение 'корм, пища' позволительно в таком случае уже прямо возводить к известному глагольному корню и значению **(s)ker-* 'резать'. Определенные намеки на именно такое развитие мы видим в наличии случаев, которые несколько условно попадают у нас в статью **kъrma* I 'корма, puppis', а на самом деле не в меньшей степени тяготеют и к **kъrma* II 'корм, пища', точнее — оказываются в позиции нейтрализации между обо-

ими крайними значениями: (русск. диал., выше) *корна́* 'корма лодки' — 'мешок, мотня рыболовного снаряда' — 'живот, утроба' (можно добавить — 'лоно'. — *В. Т.*) (надо иметь в виду, что мотня как бы завершает рыболовный снаряд, уже приближаясь к понятию кормы, но, будучи набита рыбой, сильно схожа с раскормленной утробой, т. е. трудно найти позицию нейтрализации, более выраженную, чем эта). Кажется, что, только приняв изложенный выше ход мыслей, мы лучше поймем действительно полное единство образования вторичных омонимов **kъrma* I, II, **kъrmiti* I, II, **kъrmidlo* I, II и др.».

[92] Следует заметить, что в ряде случаев и.-евр. **mei-* сочетается с другими расширениями этого корня (ср. **mei-gh-*, **mei-g'h-*, **mei-gʷ-*, **mei-k'-*, **mei-t(h)-* и др.), и нередко и в этих вариантах **mei*-корня просвечивают хотя бы отчасти общие значения с корнем **mei-*.

[93] К *-v-* ср. авест. *midwa* 'парный', 'спаренный', лат. *matuus* 'попеременый', 'поочередный', 'взаимный' из **moit-*.

[94] См. Fraenkel LEW 397—398, 459—460; Karulis LEV I, 560; Mažiulis PKEŽ 3, 99—100.

[95] Ср. *тесто*, из праслав. **těs-to*< и.-евр. **těsk-* (: **tisk-to*, ср. *тискать*, *тесный* < **těsknъ*).

[96] Особый феномен составляют попытки строительства особо защищенных сооружений внутри уже имеющихся крепостных стен — «узкая» защита внутри «широкой».

[97] См. работы пишущего эти строки: О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971, 9—62; — К структуре AB X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М, 1987, 43—73 (совместно с Т. Я. Елизаренковой); — Из ведийской антропологии (AB X, 2): опыт толкования // To Honor Jury Lotman. Columbus, 1988, 119—155 (совместно с Т. Я. Елизаренковой); — О понятии и слове, обозначающем крепость, ср. теперь *Т. Я. Елизаренкова*. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999, 195—228 (Крепость /*púr-*/).

МАДХЬЯМИКИ И ЭЛЕАТЫ: НЕСКОЛЬКО ПАРАЛЛЕЛЕЙ

Европейские ученые, изучающие или описывающие древнеиндийскую философию, постоянно переводят (или ставят в соответствие) те или иные древнеиндийские понятия и идеи на язык европейской, в частности древнегреческой, философии [1]. Подобные операции (независимо от того, осознается это или не осознается их авторами) приводят к установлению некоего инвентаря соответствий типологического (как правило) характера. Стремление к выявлению таких соответствий вполне объяснимо и оправдано, хотя конкретные его результаты часто недостаточно корректны, поскольку операции сопоставления нередко не предшествует внутренний анализ каждой из сопоставляемых систем, который позволил бы определить соответствующие структуры и иерархию составляющих их элементов. Отсюда вытекает как следствие то, что далеко не всегда ясно, на каком минимально достаточном фрагменте допустимо сравнение, чтобы не было нарушено внутреннее членение каждой из систем. Реже наблюдаются попытки сравнения идей, предполагающего исторические контакты, связанные с влияниями разного типа (ср. тем не менее отдельные опыты объяснения идей ионийской натурфилософии и пифагореизма влиянием восточной, в частности индийской, мудрости; ср. также попытки наметить исторические связи между буддизмом и христианством или — в более узком плане — между *праджня-парамитой* и учением о Софии, апофатическим богословием и т. п.).

Сопоставление идей элеатской философии с идеями разных систем древнеиндийского знания встречалось уже не раз; особого внимания заслуживают параллели с мадхьямиками [2]. Однако вызывает удивление, что этим параллелям уделялось столь малое внимание (чаще всего речь шла о сходствах в трактовке движения и в полемике против дуализма) и, главное, что не было

замечено сходство в самой структуре определяющих элементов двух школ в целом.

Эти сходства имеют под собой ряд оснований, и историк культуры вправе интересоваться ими по крайней мере в трех аспектах. Первый из них связан с наличием чисто типологического сходства весьма высокой степени, что всегда привлекает исследователя, даже если самому факту сходства или тождества нельзя дать сколько-нибудь правдоподобной интерпретации. Второй аспект предполагает типологическое сходство, имеющее четкое причинное объяснение (в более строгом виде речь идет об одинаковых или близких культурно-исторических контекстах, в которых отмечены тождественные явления). В данном конкретном случае уместно напомнить, что с возникновением элеатской и мадхьямической школ внутри каждой из традиций наметилось обращение к проблеме достоверности познания (зависимость результатов от органов познания, вопросы языка описания и т. д.), что само по себе явилось великим поворотным пунктом в истории философии. Именно в связи с этим и Парменид и Нагарджуна открывают историю современной философии.

Третий аспект относится к историческим основаниям сходства понятий и идей этих двух школ, коренящихся в древнейших индоевропейских истоках элеатского и мадхьямического мировоззрения и языка. Как это ни парадоксально, но в таких далеко эволюционировавших и сильно логизированных учениях, как системы Парменида и Нагарджуны, довольно легко обнаруживается мифопоэтический субстрат, который очевиден и у орфиков, Ферекида, Эмпедокла, Пифагора и Гераклита, о чем писалось в другом месте. Парменида с мифопоэтической традицией объединяют прежде всего язык (ср. фразеологию, общую с Гомером и Гесиодом; эпический стих, как и у Ксенофана, в целом ряде отношений близкого к элеатам; обращение к Богине[3], перекликающееся с обращением эпических поэтов к Музе и т. д.) и жанр его поэм, весьма близкий к так называемым «шаманским путешествиям», на что впервые было указано еще Г. Дильсом.

Связь мадхьямиков с мифопоэтической традицией осуществляется через «Четыре Благородные Истины» (скт. *catvāry āryasatyāni*, тиб. *'phags pa'i bden pa bži po [rnams, dag]*), которые у мадхьямиков связываются с «Двумя Истинами» (скт. *dve satye*, тиб. *bden pa gñis*)[4], о которых см. ниже: *idaṁ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtam prajānāti, ayaṁ duḥkhasamudayaḥ, ayaṁ duḥkhanirodhaḥ, iyaṁ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtam prajānāti. sa saṁvṛtisaty akuśalaś ca bhavati paramārthasatya kuśalaś ca, lakṣaṇasatyakuśalaś ca, vibhāgasatyakuśalaś ca, nistīraṇasatyakuśalaś ca, vastusatyakuśalaś ca, prabhavasatyakuśalaś ca, kṣayānutpādasatyakuśalaś ca, mārgajñānāvatarasatyakuśalaś ca, sarvabodhisattvabhūmikramānusaṁ dhiniṣpā-*

danatayā yāvat tathāgatajñānasamudayasatya kuśalaś ca bhavati. sa parasattvānāṁ yathāśayasaṁto ṣaṇāt saṁvṛtisatyaṁ prajānāti; ekanayasamavasaraṇāt paramārthasatyaṃ prajānāti; svasāmānyalakṣaṇānubodhāl lakṣaṇasatyaṁ prajānāti ⟨...⟩ и т. д.[5] Что же касается *catvāry āryasatyāni*, то они, будучи одним из наиболее фундаментальных достижений человеческой мысли, при всей неявной интеллектуальной сложности содержания, предполагающей индивидуальное авторство, восходят, несомненно, к четырехчленным схемам мифопоэтических систем космологии. Подробнее об этом и сходных схемах (ср. четыре элемента мироздания у вайбхашиков с исключением *ākaśa*'и[6]) будет сказано в другом месте. Здесь тем не менее уместно обратить внимание на наличие в *catvāry āryasatyāni* следов трансформации основных четырех операций, определяющих космологические процессы, — рождение (возникновение), рост (увеличение), деградация (уменьшение), смерть (исчезновение). Если обратиться к языковым фактам, то окажется, что формулировка *catvāry āryasatyāni* или вариаций на эту тему (ср., например, соответствующие места в Бенаресской проповеди, где говорится о рождении и смерти, или в «Mūlamadhyamakakārikās» Нагарджуны и «Prasannapadā» Чандракирти, ср. гл. I, 9: об отрицании причинности[7]; XI, § 2, XXIV, 38, XXVI, 548, 6 и др.) содержит слова *jāti*[8], *jani*, *kṣaya*, находящие точные соответствия как в древнегреческих космологических текстах, так и в многочисленных философских текстах, не исключая и Парменида. Ср. несколько примеров:

⟨...⟩ ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ᾽ αὐτὸν (sc. Ὀρφέα) τοῖη ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη, ἐκ δὲ ἑκατέρων ἐγεννήθη ζῷον, δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος ⟨...⟩ οὗτος ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ᾠόν ⟨...⟩ *Athenagoras*. Pro Christ. 18 (= DK I B 13) или: τὸν δὲ Ἐπιμενίδην δύο πρώτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι Ἀέρα καὶ Νύκτα ⟨...⟩ ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον ⟨...⟩ ἐξ ὧν δύο Τιτᾶνας ⟨...⟩ ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ᾠὸν γενέσθαι ⟨...⟩ ἐξ οὗ πάλιν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν. *Damascius*. De principiis 124 (= DK 3 B 5), с одной стороны[9], и: ⟨...⟩ ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον ⟨...⟩ καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ᾽ ἀπόλλυσθαι ⟨...⟩ *Arist*. Met. A3, 983b6 (о Фалесе); τὸ ἄπειρον ὑάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς ⟨...⟩ *Ps.-Plut*. Strom. 2 (= DK 12 A 10), ср. *Hippol*. Ref. I, 6, 1—2 (= DK 12 A 11) и др., ⟨...⟩ ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν ⟨...⟩ *Arist*. Phys. Γ4, 203b 15 (ср. Γ8, 208a 8; Θ 1, 250b 11; *Simplicius*. Phys. 24, 17; 1121, 5 и др.) (об Анаксимандре); ⟨...⟩ ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. *Aetius* I, 3, 4 (об Анаксимене); λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται ⟨...⟩ *Hippol*. Ref. I, 14, 2; Ἡ δὲ ὁ Κολοφώνιος ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένος καὶ παρηλλαχυῖαν πάντας τοὺς προειρημένους οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει ⟨...⟩. *Plut*.

Strom. 4 (=Dox. 580) (о Ксенофане); οὐχὶ καὶ Ἡ θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ. *Clem.* Strom. III 21 (II 205, 7); Ἡ μὲν οὖν φησὶν εἶναι (...) γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον (...) *Hippol.* Ref. IX, 9 (о Гераклите); αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν | ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος | τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν (...) *Simplicius.* Phys. 145, 27 (=*Parmen.* Fr. 8, 26—28); (...) οἵ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν | ἤ τι καταθνῄσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ. *Plut.* Adv. Colot. 12, 1113 C (=*Emped.* Fr. 11), ср. Fr. 17, 3 и сл. (Эмпедокл); τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. *Simplicius.* Phys. 163, 20 (=*Anaxag.* Fr. 17), ср. *Arist.* Phys. A4, 187a 23; *Aetius* I, 3, 5 (об Анаксагоре); Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα έγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν αἱ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. *Arist.* De gen. et corr. A 8, 325a, 2 (о Левкиппе) и т. д., с другой стороны. Наличие одинаковых, последовательно сходных лексем в философских текстах двух древнейших индоевропейских традиций, как и присутствие этих фразеологизмов в космологических описаниях мифопоэтической традиции, делает правдоподобной праязыковую индоевропейскую реконструкцию соответствующего архетипа.

Смысл настоящей заметки — в привлечении внимания к сходству между элеатской и мадхьямической системами в ц е л о м с указанием естественных переходов внутри каждой из сопоставляемых систем. По необходимости придется останавливаться лишь на наиболее существенных вопросах, почти не касаясь деталей.

Одно из самых фундаментальных сходств между элеатами и мадхьямиками, определивших дальнейшие параллели, состоит в учении об истине д в у х родов. У элеатов это учение четче всего представлено в парменидовской поэме, хотя первые следы его можно обнаружить уже у Ксенофана [10], а Зенон и Мелисс уже настолько органически усвоили это учение, что не считали нужным специально останавливаться на его обосновании.

Парменид в своей поэме различает истину (ἀλήθεια) и мнение (δόξα). Действительное (сущее, бытие) открывается через истину, оно рационально, интеллигибельно (κλητόν): если о нем можно мыслить (νοεῖν), оно может быть в ы с к а з а н о и оно с у щ е с т в у е т. Так связываются Парменидом элементы старой мифопоэтической триады м ы с л ь — с л о в о — д е л о (бытие); ср. Fr. 6: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα (...) или Fr. 5: (...) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν σε καὶ εἶναι [11].

Пути истины противопоставлен путь кажимости, открывающийся через чувства. Последний приводит к дуализму бытия и небытия, к утверждению реальности того, что не имеет субстанционального бытия (объекты чувств, которые суть не что иное как «простые имена» [12]), к постулированию системы противопоставлений [13].

Оба пути неоднократно описываются Парменидом — и в мифопоэтическом плане (врата, через которые пролегают пути Дня и Ночи, встреча с Богиней и т. п.)[14], и в дискурсивно-логическом (связь с проблемой бытия-небытия и т. д.)[15]. Переход с пути кажимости на путь истины соответствует избавлению от заблуждения и достижению просветления, что также находит многочисленные аналогии в текстах, описывающих приобретение высшего знания как итог путешествия героя шаманско-визионерского типа.

Чрезвычайно показательно, что атрибут вечности, конкретно — нерождаемости и неразрушаемости (бессмертия), связывается Парменидом именно с путем истины:

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἔπι σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν. Fr. 8, 1—7
πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος. Fr. 8, 19—21

Так мифологическая концепция становления и разрушения (с соответствующей терминологией), будучи введенной в более широкую раннефилософскую схему, оказывается оттесненной на периферию. Отныне рождение и гибель становятся характеристиками вещей лишь в том феноменальном мире, который открывается на пути кажимости. Описание бытия на пути истины строится уже как отрицание концепции рождения и смерти (отсюда и возникновение терминологии с негативным смыслом — «нерожденный», «неразрушимый» и т. д.), в чем также следует видеть отрицательную трансформацию прежних космологических концепций мифопоэтической традиции. Естественно, что два пути Парменида ставятся в соответствие с единством (путь истины) и множественностью (путь кажимости), которые суть два аспекта двух составных частей одной и той же общей схемы. Путь кажимости — незаконное продолжение пути истины лишь с крайней и абсолютно последовательной точки зрения[16]. На уровне восприятия органами чувств мир сохраняет свою множественность и разнообразие. В этом смысле не только ἀλήθεια, но и δόξα может рассматриваться как теоретико-познавательное понятие в системе Парменида[17]. Существенно подчеркнуть, что он не распространял на всю сферу познания тех принципов, которые относились к миру феноменального (в отличие, например, от Протагора). Вслед за Парме-

нидом различие двух форм познания утвердилось и в некоторых других философских направлениях, в частности (что особенно показательно) у атомистов[18].

Учение о двух истинах у мадхьямиков можно рассматривать как наиболее близкую параллель к парменидовскому различению истины и мнения[19]. Нагарджуна прямо свидетельствует, что Будды проповедуют Закон на основе двух истин — мирской и абсолютной; ср. ММК (= Mūlamadhyamakakārikās, «Bibl. Buddh.» IV) XXIV, 8; что не делающие различия между этими двумя истинами не в состоянии постигнуть глубинной реальности Учения, ср. ММК XXIV, 9[20]. То, что соответствует δόξα (и пути кажимости), называется *sāṁvṛti-satya* (пал. *sammutisacca*, тиб. *kun rbzob kyi bden pa*), т. е. истина покрова, за которым находится абсолютная истина, истинная природа сущностей (*padārthatattva*); взаимная зависимость вещей (их относительность); факт, принятый по условию общим мнением[21]. То, что соответствует ἀλήθεια, называется *paramārthasatya* (пал. *paramatthasacca*, тиб. *don dam pa'i bden pa*), т. е. высшая истина, трансцендентная по своему характеру[22]. Нет смысла подробнее останавливаться здесь на определениях *saṁvṛtisatya* и *paramārtha-satya*, поскольку они многократно описывались и изучались[23].

Важнее указать ряд деталей, сходных с теми, которые характерны для парменидовского учения о двух истинах. Как и там, в мадхьямических текстах постоянно присутствующая тема рождения и смерти (разрушения), перешедшая сюда по наследству из космологических схем (в частности, через *catvāry āryasatyāni*), локализуется исключительно в пределах истины «покрова». *Paramārthasatya*, как и ἀλήθεια, связана с абсолютной реальностью, которой чужды рождение, рост, старение, смерть. Достаточно обратиться к знаменитой XXV главе основоположного труда Нагарджуны, переведенной и проанализированной Ф. И. Щербатским, чтобы увидеть, что основная характеристика Нирваны, понимаемой как высшая реальность (*paramārtha-sat*), — отсутствие рождения, смерти, изменения любого рода (ср. МКК XXV, 1—4). Отсюда, строго говоря, развилась вся *ajāti-vāda* мадхьямиков, отрицавшая возникновение (и разрушение) вещей. Место рождения и смерти, играющих основную роль в мире, описываемом *saṁvṛtisatya*'ей, здесь, в мире *paramārthasatya*'и, занимает пустота (*śūnyatā*), что подчеркивается праджняпарамитистами, или элементы бытия (*dharma*), на чем настаивает абхидхармическая традиция. Следовательно, в целом складывается картина, довольно точно соответствующая цитированному выше отрывку из Демокрита ⟨...⟩ ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν ⟨...⟩[24].

С этим сходством связано и другое. *Paramārthasatya* лежит за пределами эмпирического и, в частности, вне языка и мысли. Она непроизносима, невозможна для мысли, для передачи ее с помощью обучения и т. д.: *yaḥ, punaḥ*

paramārthaḥ sonabhilāpyaḥ, anājñeyaḥ, aparijñeyaḥ, avijñeyaḥ, adeśitaḥ aprakāśitaḥ ⟨...⟩[25]. Отсюда — эти апофатические определения абсолютной реальности, напоминающие парменидовские, Ср: ⟨...⟩ ταύτῃ δ' ἔπι σήματ' ἔασι | πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, | ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον. (Fr. 8, 2—4)[26]. Не случайно, что именно в связи с анализом *avyākṛta*, взятого в его антиномической сущности, возникает знаменитая проблема молчания Будды[27], сохраняющая свое значение до наших дней (ср. Витгенштейн). Элеатский вариант теории *avyākṛta* отнесен к небытию μὴ ἐόν, ср. определения κενόν через μὴ ὄν, οὐδέν, οὐκ, ср. у Парменида: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὲ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις, Fr. 4 (Procl. in Tim. T. I, 345, 18). Таким образом, по своим характеристикам μὴ ἐόν элеатов совпадает с *śūnyatā* у мадхьямиков.

В связи с рассмотрением вопроса о двух путях, или истинах, и у элеатов, и у мадхьямиков возникает необходимость хотя бы в скрытом виде допустить существование третьего пути (или истины), понимаемого, однако, по-разному. Когда речь идет об элеатах, о третьем пути можно судить прежде всего по Fr. 4—6 Парменида, где говорится о «двуголовых смертных», которые бродят, ничего не зная[28], поскольку, как сообщается в другом источнике, «они комбинируют противоположности»[29]. Этот третий путь не является истиной, но он вместе с тем не совпадает и с другим неистинным путем, о котором говорилось выше[30]. У мадхьямиков, в принципе различающих только две истины (в отличие от виджнянавадинов или ведантистов с их тремя истинами), тем не менее *saṃvṛtisatya* может предполагать *alokasaṁvṛtisatya*'ю (тиб. *'jig rten ma yin pa' i kun rdzob kyi bden pa*) и *lokasaṁvṛtisatya*'ю (тиб. *'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa*). *Alokasaṁvṛtisatya* относится к случаям расстройства органов восприятия, патологическим состояниям рассудка, сновидениям и т. п. и может быть сопоставлена с ведантистской *prātibhāsika*'ой (диагностический пример — принятие веревки за змею)[31]. Таким образом, и в данной схеме возникает идея третьей истины, причем лишь одна из трех абсолютна (*paramārthasatya*). Наконец, в этой связи уместно обратить внимание на учение, разделяемое Васубандху и Нагарджуной, о троякой природе познания — *parikalpita* (воображаемая природа), *paratantra* (зависимая природа), *pariniṣpanna* (абсолютная природа)[32]. Многими особенностями эта теория напоминает те три пути, о которых говорилось выше. Среди этих сходств наиболее разительна связь с проблемой двойственности (идея противопоставлений) и с отношением к бытию-небытию[33]. При рассмотрении вопроса о «третьем» пути у элеатов и мадхьямиков приходится сталкиваться с рядом неясностей, но при всем том трудно отказаться от предположения по поводу некоторых общих причин, вызвавших обращение к «третьему» пути.

Любопытны также и более частные совпадения в элеатских и мадхьямических теориях о двух истинах, совпадения, о которых, однако, здесь говорить специально не удастся[34].

С учением о двух путях у Парменида связано решение вопроса бытия и небытия. Первый путь означает существование бытия и несуществование небытия, второй — несуществование бытия и существование небытия[35]. Как известно, Парменид избирает первый путь и доказывает его единственную и несравненную правоту. Поскольку бытие не имеет начала (рождения) и конца (смерти), ему ничто не может предшествовать или следовать за ним во времени; поскольку бытие неделимо, цельно и однородно, с ним ничто не может сосуществовать в пространстве; поскольку бытие неизменно, оно и только оно обладает атрибутом существования — ни бытие какого-либо другого рода, ни тем более небытие не существуют[36]. Итак, существует только бытие, соответствующее определенному описанию[37]. Учитывая последовательность Парменида в логических выводах и его сугубый интерес к проблеме доказательства и верификации, наконец, опираясь на некоторые намеки в тексте его поэмы, можно предположить, что Парменид, говоря о бытии и небытии, исходил из полной схемы возможностей, предусматривающей четыре ответа[38]:

1. S (E), NS ($\bar{E}$)
2. S (E), NS (E)
3. S ($\bar{E}$), NS ($\bar{E}$)
4. S ($\bar{E}$), NS (E)

Вариант 1, признаваемый истинным, и вариант 4, рассматриваемый как заведомо ложный, описаны в Fr. 2. Вариант 2, по сути дела, имеется в виду в Fr. 8 (там, где доказывается несовместимость бытия и небытия)[39]. Вариант 3, естественно, не упоминается, поскольку его рассмотрение вообще снимало бы всю проблему[40]. Таким образом, Парменид в поэме считает нужным подчеркнуть только две наиболее существенные возможности (1 и 4) в трактовке отношения бытия и небытия, оставляя две другие в стороне. Если приведенные здесь соображения верны, то Парменид может рассматриваться как один из предшественников тех логиков, которые занимались вопросом тетралеммы.

Следует напомнить, что логическая конструкция тетралеммы была неоднократно используема мадхьямиками и прежде всего Нагарджуной (*catuşkoţi*). При этом, что особенно характерно, тетралемма применялась в связи с вопросом о бытии (вечности мира) и небытии (невечности мира) и вопросом об истине, т. е. точно в тех ситуациях, которые оказались существенными и для Парменида. Ср.: *sarvaṃ tathyam na vā tathyaṃ tathyaṃ ca atathyaṃ eva ca naiva atathyaṃ naiva tathyam etad Buddha anuş. Nāgārjuna.* MMK. XVIII, 8. «Все —

истина, все — неистина, все — истина и не-истина, все — не истина и не не-истина, — таково учение Будды» или обсуждение вопроса о том, вечен мир или невечен, или вечен и невечен, или невечен и не невечен[41]. Та же самая логическая процедура применяется и в связи с анализом таких понятий, как Нирвана или причина (ср. ММК I, 6—8; XXV, 4—8, 10—18 и др. и соответствующие комментарии Чандракирти)[42], что связывает *catuṣkoṭi* с *catvāry āryasatyāni* и через них, возможно, с еще более древним четырехэлементным комплексом мифопоэтических традиций[43]. Интересно, что последовательное применение тетралеммы приводит и Парменида и Будду (в мадхьямической интерпретации) к отказу от ответа на некоторые ситуации — к молчанию (см. выше)[44].

Одним из наиболее фундаментальных следствий из общих схем элеатов и мадхьямиков является отрицание движения и множественности. Эти следствия будут проанализированы в другом месте. Здесь же, однако, важно подчеркнуть, что оба они непосредственно связаны с различением двух истин и относятся к тому, что выступает в данных системах как абсолютная реальность. Вместе с тем обращает на себя внимание, что тезис о недоказуемости движения объясняется весьма сходными аргументами[45]; в обеих традициях авторы исходят из зависимости движения от характера пространства и времени; в связи с последними возникает вопрос об их делимости или неделимости[46] (дискретность — непрерывность). Существенно также и то, что в рассуждениях о недоказуемости движения обе школы критикуют понятия н а ч а л а и к о н ц а движения, с одной стороны, и у в е л и ч е н и я и у м е н ь ш е н и я (в пространственном плане), с другой стороны. Эти понятия, естественно, возвращают нас к более древним комплексам рождения — роста — деградации — смерти, рассмотренным выше[47].

Число параллелей между системами элеатов и мадхьямиков, обнаруженных при внутреннем анализе этих систем, может быть увеличено, хотя и приведенных до сих пор, кажется, достаточно для установления факта весьма значительной типологической (в первую очередь) близости этих систем. Вывод можно подкрепить указанием на одинаковый или очень сходный идейно-исторический контекст, в котором располагаются сочинения элеатских философов и мадхьямиков. И тем и другим — и это было осознанным стимулом их учений — пришлось бороться за последовательный монизм. Пармениду нужно было опровергнуть непоследовательный монизм милетской школы и сознательный дуализм пифагорейцев (и те и другие приписывали существование как бытию, так и небытию), с одной стороны, и гераклитовскую попытку нейтрализации монизма и дуализма — с другой. Критика плюрализма Зеноном и Мелиссом шла в тех же направлениях.

Актуальность отстаивания монизма для мадхьямиков очевидна. В философской полемике с сарвастивадой и ее позднейшими филиациями (вайбха-

шики и др.) с их теорией двух субстанций мадхьямики подчеркивали монизм в теоретико-познавательном аспекте (*advaya*)[48], утверждая, что высшее знание (интуиция) лишено каких-либо признаков двойственности, оно свободно от «есть» и «не-есть», от «бытия» и «становления» и т. п.[49] В крайних точках своего развития и элеаты и мадхьямики подошли к рубежу, за которым естественно и необходимо возникали теории атомистического характера (атомизм Левкиппа—Демокрита, теория *дхарм* в учении Васубандху); в них сущее окончательно освобождалось от атрибутов движения, изменения, множественности; оно лишалось качественных различий, а очевидные слабости философии предшествующего периода (в трактовке бытия) компенсировались введением неделимых величин (атом, *дхарма* как элементы бытия)[50].

Заслуги элеатов и мадхьямиков в развитии научного мировоззрения исключительно велики. При этом следует помнить, что обе системы, с точки зрения последующего развития, оказались тем фокусом, в котором полнее всего скрестились тенденции архаичного взгляда на мир и тенденции зарождающегося логико-научного мировоззрения. Переход от первых к последним типологически напоминает переход от ньютоновской картины мира к эйнштейновской: некоторые ключевые понятия старой традиции были проанализированы в связи с рядом парадоксальных ситуаций. В результате оказалось, что старая традиция описывала лишь часть ситуаций и потому она всего лишь *δόξα*, *saṁvṛtisatya*.

Полная картина должна была включить и эти вновь найденные парадоксальные ситуации. В узкопрактическом смысле их ценность была ничтожной, по крайней мере сначала, зато без анализа этих ситуаций наука лишалась бы своего самого мощного средства. Для того чтобы перейти от мифа к науке[51], нужно было деперсонифицировать героев старой космогонической мистерии[52] (Земля, Небо, Океан и т. д. стали соответствующими стихиями, веществами конкретного свойства, а далее — в ряде направлений — некими абстрактными элементами мира), придать более абстрактный вид операциям, связывавшим этих героев в мифе (вместо конкретных актов рождения, смерти — возникновение, исчезновение), расслоить старые мифопоэтические континуумы и приложить к их составным частям результаты абстрагирования мифопоэтических операций (ср. операцию возникновения, исчезновения применительно к временно́му и пространственному аспекту бытия), допустить свободную игру, участниками которой были бы элементы мира, а правила определялись бы новыми абстрагированными операциями (создание логически парадоксальных ситуаций за счет максимального снятия дистрибуционных ограничений), привести полученные результаты в соответствие с эмпирическими данными за счет выделения феноменального и абсолютного[53] аспектов бытия (при

этом первый может еще долгое время удерживать черты мифопоэтического взгляда на мир, тогда как второй строится через отрицание атрибутов первого) [54] и, наконец, проецировать достигнутые результаты на область эпистемологии. Этот длинный путь в той или иной степени отражен текстами элеатских и мадхьямических мыслителей. На индоевропейских симпозиумах по философии, которые с целью мысленного экспериментирования любил устраивать Ф. И. Щербатский, Парменид и Зенон часто были бы заодно с Нагарджуной и Чандракирти.

Примечания

[1] По мере ознакомления на Западе с древнеиндийской философией в курсах древнегреческой философии все чаще появляются параллели к терминам или идеям, взятым из области древнеиндийского знания.

[2] Первым, кто указал их, был, кажется, *Г. Якоби* (A. O. J. XXXI, I, с. 1). Дальнейшее развитие см.: *Th. Stcherbatsky.* The Conception of Buddhist Nirvāṇa. London, 1927. P. 52, 67, 140, 164; *Th. Stcherbatsky.* Buddhist Logic. Vol. 1. L., 1932. P. 431—432, 437, 537 (к закону противоречия в связи с отрывком из Камалашилы, который, как и его учитель Шантаракшита, уже в VIII в. пытался синтезировать идеи мадхьямиков и йогачаров, см. The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita // Gaekwad Oriental Series. Vol. 30—31. Baroda, 1926; The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita // Gaekwad Oriental Series. Vol. 80, 83 / Translated by Ganganath Jha. Baroda, 1937—1939; ср. «Tattvasaṃgrahapañjikā» Камалашилы); *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. London, 1955. P. 9, 124, 178, 182—183 и др. Ср. также сопоставление «Пути Кажимости» Парменида с *майей* в брахманских системах и демонстрацию несостоятельности этого сопоставления (при игнорировании более доказательных параллелей из мадхьямиков) в кн.: *W. K. C. Guthrie.* A History of Greek Philosophy. Vol. II // The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. London, 1965. P. 53.

[3] Ср. Prooimion: ἵπποι ταί με φέρουσιν ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι 〈...〉 Fr. 1, Sextus *Adv. math.* VII, 111; Simplicius *de caelo* 557, 25. Ср. также встречу Эпименида (пока тело его спало) с богинями Истины и Справедливости (Epim. fr. I DK *ad fin.*). О вступлении к поэме Парменида см. прежде всего: *C. M. Bowra.* The Proem of Parmenides // Classical Philology. Vol. 39. 1937. P. 97—111 (см. *C. M. Bowra.* Problems in Greek Poetry. P. 47); *K. Deichgräber.* Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes — und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1958, № 11. К «шаманским» параллелям у Парменида ср. также Morrison // JHS. 1955, 59.

[4] Или «двойной истиной», т. е. *saṁvṛtisatya* и *paramārthasatya*.

[5] См. Daśabhūmikasūtra / Éd. J. Rahder. Louvain, 1926, V, *initio*; Madhyamakāvatāra de Candrakīrti. Édition de la version tibétaine par La Vallée Poussin. SPb, 1907—1912 (Bibl. Buddh., vol. 9); *L. de La Vallée Poussin* // Muséon. T. VIII. 1907. P. 314—315 (перевод). Включенность *catvāry āryasatyāni* в *dve satye* понимается, в частности, таким

образом, что *nirodhasatya* как Nirvāṇa является *paramārthasatya'ей*, а три остальные *satya'и* — *saṁvṛtisatya'ей*. См.: *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 252).

[6] Ср.: *'dir kha cig ni/nam mkha' daṅ so sor brtags pa ma yin pa'i gog pa* [2] *daṅ/mya ṅan las 'das pa rnams ni/* [2] *'dus ma byas yin no źes rtog par byed la/gźan dāg ni de bźin ñid kyi mtshan ñid can stoṅ pa ñid la 'dus ma byas su rtog par byed pa de thams cad 'dus byas rab tu ma grub par gyur pas* [3] *yod pa ma yin pa ñid do* [3] *źes gsal bar bstan to*||. Prasannapadā Madhyamakavṛtti 176, 9; ср. перевод: «Les uns hypostasient en qualité d'incomposés l'espace, l'arrêt sans récapitulation, l'extinction; les autres la vacuité, définie comme siccéité (sc. *tathatā*). Il est démontré (*ādarśitaṃ*) jusqu'à l'évidence que rien de tout cela n'existe si l'existence du composé n'est pas prouvée». (См.: *J. May.* Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Paris, 1959. P. 140—141, а также: Vijñaptimātratāsiddhi / La Siddhi de Hiuantsang, traduite et annotée par Louis de la Vallée Poussin. T. II. Paris, 1948. P. 758.)

[7] Ср. перевод: «If birth comes first, decay and death comes later, we will then have a birth without decay and death, and what is born will be immortal», см. *Th. Stcherbatsky.* The Conception of Buddhist Nirvāṇa. P. 92.

[8] Ср. также *jātijarāmaraṇa* (тиб. *skye ba daṅ rga śi*) «рождение, старение и смерть», см. «Prasannapadā», XI, § 2.

[9] Ср. также другую индо-греческую параллель — употребление глагола *takṣ* — в космологических легендах (например, в связи с Вишвакарманом) в Ведах и глагола τίκτω в древнегреческих космогониях, например, у Гесиода (Theog. 16):

> Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
> οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα

или у орфиков: (Νύξ) ἡ δὲ πάλιν Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε | δεῖξέν τ' ἐξ ἀφανῶν φανεροὺς οἵ τ' εἰσὶ γενέθλην Orph. Rhaps. Fr. 109 (= Kern).

[10] Ср. прежде всего Fr. 34 (*Sextus.* Adv. math. VII, 49 и 110, cf. *Plut.* Aud. poet. 2, 17 E):

> καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
> εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
> εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
> αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται;

или Fr. 35 (*Plut.* Symp. IX, 7, 746B):

> ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι (...);

или Fr. 18 (*Stobaeus.* Anth. I, 8, 2):

> οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
> ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Ср. также Fr. 38 (*Herodian* π· μον. λέξ. 41, 5) и сообщения доксографов ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει. *Plut.* Strom. 4 (= Dox. 580), ср. Advers, haeres, III, 9 (= Dox. 590), отчасти *Aetius.* Placita IV, 9 (= Dox. 396). Есть мнение, что в своих высказываниях о возможностях человеческого разума по сравнению с божественным Ксенофан продолжал поэтическую традицию

(ср. у Гомера B, 485 сл., у Пиндара Пэан 60-й, 51 сл. и др.). См. *K. Deichgräber*. Xenophanes περὶ φύσεως // Rheinisches Museum. Bd. 87. 1938. S. 1—31; *G. S. Kirk, J. E. Raven*. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957. P. 180—181 и др.

[11] См. *G. E. L. Owen*. Eleatic Questions // The Classical Quarterly. 1960; *J. Mansfeld*. Offenbarung des Parmenides. S. 45—55; *W. K. C. Guthrie*. A History of Greek Philosophy. Vol. II. P. 15 ff.

[12] Ср.:

⟨...⟩ τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθόντες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ ουχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
Fr. 8, 38—41 (*Simplicius*. Phys. 146, 7)

[13] Как активные элементы пассивным у Парменида противопоставляются: огонь — ночь, яркое — темное, небо — земля, горячее — холодное, сухое — мокрое, редкое — густое, легкое — тяжелое, правое — левое, мужское — женское и мягкое — твердое (см.: *W. K. C. Guthrie*. A History of Greek Philosophy. Vol. II. Appendix. The Opposites in Parmenides. P. 77).

[14] Ср.:

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός.
⟨...⟩
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
Fr. 1. 11—14

(в качестве параллелей из мифопоэтической традиции ср.: κληῖδι θύρας οἰγύναι. Гомер или: αἱ κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν ουρανῶν в новозаветных текстах); ср. также:

ὦ κοῦρ ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.
Fr. 1, 24—32

Ср. еще одну перекличку: парменидовскому ταὶ δὲ θυρέτρων | χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι Fr. 1, 17—18 соответствуют ἀναπεπταμέναι θύραι «широко распахнутые двери» у Гомера и мифологическая операция перехода из ограниченного, узкого, со страхом и неведением (*avidya*) связанного пространства (*aṃhas*) в широкое (*uru*), неограниченное пространство, открывающее человеку среди прочих благ знание (*veda*) в древнеиндийских представлениях.

[15] См. Fr. 2, 6, 7, 8 и др. (ср. ниже), а также *Simplicius*. Phys. 30, 14: μετελθὼν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν επὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ Παρμενίδης, ἤτοι ἀπὸ ἀληθείας, ὡς αὐτός φησιν, ἐπὶ δόξαν, ἐν οἷς λέγει

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων,
Fr. 8, 50—52

τῶν γενητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτὸς στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἣν φῶς καλεῖ καὶ σκότος (ἢ) πῦρ καὶ γῆν ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν ἢ ταὐτὸν καὶ ἕτερον, λέγων ἐφεξῆς τοῖς πρότερον παρακειμένοις ἔπεσιν

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν —
τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν. μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε (...)
Fr. 8, 53—59

Здесь характерно сочетание описания перехода к пути кажимости с перечислением противопоставлений и элементов (огонь, земля), типичным и для текстов космологического содержания.

[16] О двух истинах (истина и мнение) у Парменида см.: *F. M. Cornford.* Parmenides' Two Ways // The Classical Quarterly. Vol. 37. 1933. P. 97—111; *A. H. Coxon.* The Philosophy of Parmenides // The Classical Quarterly. Vol. 38. 1934. P. 134—144; *W. K. C. Guthrie.* A History of Greek Philosophy. Vol. II. P. 20 ff; *H. Fränkel.* Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien. München, 1960 (Parmenidesstudien, S. 157 ff; отдельной книгой — Berlin, 1930) и др. Из более ранних работ см.: *K. Reinhardt.* Parmenides und die Geschichte des griechischen Philosophie. Bonn, 1916. P. 5 ff, 79 ff. О понятии истины см. также: *H. Boeder.* Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia // Archiv für Begriffsgeschichte. 1958. S. 82—112; *M. Detienne.* La notion mythique d'Alètheia // REGr. T. LXXIII. 1960. P. 27—35 и др.

[17] Тем более это верно для пары φύσις — νόμος, в известном отношении дублирующей парменидовское противопоставление ἀλήθεια — δόξα (ср. уже у Филолая, Fr. 9 и далее: φύσει οὐ νόμῳ у Платона); однако и у этой концепции обнаружимы архаические истоки, ср. νόμος πάντων βασιλεύς. Пиндар (из поговорки). См.: *F. Heinimann.* Nomos und Physis. Basel, 1945; *M. Pohlenz.* Nomos und Physis // Hermes. 1953. S. 418—438.

[18] Ср. *Arist.* De sensu 4, 442a 29; *Aetius* IV, 8, 10; *Theophr.* De sensu 50, *Alex.* De sensu 56, 12 и особенно два фрагмента Демокрита. Ср. Fr. 9 (*Sextus.* Adv. math. VII, 135—136): νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιήν ἐτεῇ δέ ἄτομα καὶ κενόν (...) ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων и особенно Fr. 11 (Sextus. Adv. math. VII, 139): γνώμης δέ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δέ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις ἀκοὴ ὀδμὴ γεῦσις ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης (...)

[19] В литературе обращалось внимание на то, что Будда различал абсолютную реальность Нирваны и конвенциональную реальность мира

явлений, ср. Mādhyamikakārikāvṛtti (Prasannapadā) // Bibl. Buddh. IV. S. 41, 237 (с параллелями из палийского Канона); ранняя абхидхармическая традиция также знала различие между реальностями двух уровней. Менее убедительны следы такого различения в упанишадах (см.: *T. R. W. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 243).

[20] Ср.: *ye'nayor na vijānanti vibhāgaṁ satyayor dvayoḥ/te tattvaṁ na vijānanti gambhīram buddha-śāsane.*

[21] Ср.: *kun nas sgrib pas na kun rdzob ste/mi śes pa ni dṅos po'i* [3] *de kho na ñid la kun nas 'gebs pa'i phyir kun rdzob ces bya'o//yaṅ na phan tshun brten pas na kun* [6] *rdzob ste/phan tshun brten pa ñid kyis na źes bya ba'i doṅ to//yaṅ na kun rdzob ni brda ste/'jig rten gyi tha sñad ces bya ba'i tha tshing go/de yaṅ brjod pa daṅ/*[4] *brjod bya daṅ/śes pa daṅ/śes bya la sogs pa'i* [7] *mtshan ñid can no.* Prasannapadā Madhyamakavṛtti 492, 10; *'jig rteṇ gyi kun rdzob tu bdėn pa ni/'jig rten kun rdzob bden pa ste/brjod bya daṅ/brjod byed daṅ/śes pa daṅ/śes bya la sogs pa'i* [3] *tha sñad ma lus pa'di dag thams cad ni/'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa źes bya'o//* ⟨...⟩ Там же, 493, 5.

[22] Ср.: *don yaṅ de yin la dam pa yaṅ de yin pas na don dam pa'o//de ñid bden pa yin par don* [7] *dam pa'i bden pa'o//* ⟨...⟩ Там же, 494.

[23] Ср. *J. W. de Jong.* Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka // Revue philosophique de la France et de l'étranger. T. 140. 1950. P. 322 sqq.; *T. R. W. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 243 ff; *J. May.* Candrakīrti... P. 18 sqq., 225 sqq. (здесь же литература вопроса): *É. Lamotte.* L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa). Louvain, 1962. P. 37 sqq., *С. Радхакришнан.* Индийская философия. Т. I. М., 1956. С. 564 сл. и др., а также тексты Нагарджуны и комментарии к ним.

[24] В свою очередь с этим фрагментом сопоставимо знаменитое нагарджуновское *śūnyebhya evā śūnyā dharmāḥ prabhavanti dharmebhyaḥ* «из пустых дхарм возникают пустые дхармы», ср. также *dharmaśūnyatā*. Другая аналогия — *sarvaṃ śūnyam* «все пусто» (в применении к дхармам), ср. *sarvadharmaśūnyatā* как одна из характеристик *śūnyatā*'ы, или определение Бхававивекой *śūnyatā*'ы как не-восприятия (*anupatambha*) всех дхарм (Prajñāpradīpa XXV, 20), при эмпедокловском οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν или τοῦ παντὸς δ' οὐδὲν κενεόν. *Aetius* I, 18, 2 (= D. 316, 1). За видимой противоположностью этих утверждений — единая проблема об отношении В с е г о и п у с т о т ы. Показательна приуроченность этой проблемы к теме высшей истины (ἐτεῇ при *paramārtha/satya/śūnyatā*). Ср. *L. de La Vallée Poussin.* Réflexions sur le Madhyamaka // MCB 2. 1933. P. 16—17; *E. Obermiller.* A Study of the Twenty Aspects of *śūnyatā*, Based on Haribhadra's Abhisamayāiaṃkārāloka and the Pañcaviṃśatisāhasrikā // IHQ 9. 1933. P. 170—187 (ср. *E. Obermiller.* The Term *śūnuatā* and Its Different Interpretations Based Chiefly on Tibetan Sources // JGIS 1, 2. 1934. P. 105—117); *A. Bareau.* L'absolu en philosophie bouddhique: évolution de la notion *d'asaṃskṛta*. Paris, 1951: *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 352—354; *J. May.* Candrakīrti... P. 140 и др. К истокам концепции, помимо соответствующей фразеологии Эмпедокла, ср. εἶναι τι κενόν. *Гесиод* 20A5; διὰ τοῦ μανοῦ καὶ πικνοῦ φανερὸν ὅτι ἔστι κενόν. *Xuthos* 220, 14 и даже демокритовские фрагменты: φησὶ γὰρ διὰ τοῦτο κ ε ν ό τ η τ α καὶ ὑγρότητα ἔχειν δεῖν τὸν ὀφθαλμον ⟨...⟩. D. I, 374, 18; διὸ καὶ θερμαίνειν τὸ σῶμα κ ε ν ό τ η τ α ς ἐμποιοῦντα· μάλιστα γὰρ θερμαίνεσθαι τὸ π λ ε ῖ σ τ ο ν ἔχον κ ε ν ό ν. D. I. 376, 1 (из *Theophr.* De sensu 49 ff. = D. 513). Ср. к словообразованию κεν-ότης (ср. κενεότης) = *śūny-ātā*. Учитывая эпид. κενε (F)ός и ион. поэт. κεινός (начиная с Илиады), воз-

можно реконструировать **ken(i̯)-u-s*, т. е. форму, допускающую сопоставление с *śūnya-* (при принятии метатезы, из **k'en-i̯-u-?*), как и с арм. *sin* «пустой».

[25] Ср. Śiṣka-samuccaya of Śānti Deva // Bibl. Buddh. / Ed. by Bendall; *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 244. Ср. также определения *śūnyatā*'ы в праджняпарамитистской традиции.

[26] Ср. ⟨...⟩ 'ανόητον ἀνώνυμον ⟨...⟩ Fr. 8, 17 (Парменид) в сопоставлении с учением о невыразимом (скт. *avyākṛtavastūni*, пал. *avyākata*), см. *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 36 ff.

[27] См. о ней *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 36—54; *G. M. Nagao.* The Silence of Buddha and Its Madhyamic Interpretation // Studies in Indology and Buddhology. Kyōto, 1955. P. 137—151 и др. Ср. также *É. Lamotte.* L'Enseignement de Vimalakīrti. P. 317—318.

[28] Ср.:

πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος (εἴργω),
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα ⟨...⟩
Fr. 6 (*Simplicius.* Phys. 117, 4)

Ср. также Fr. 7, *Plato.* 237A и *Sextus.* Adv. math. VII, 114 и др.

[29] Ср.: εἰς ταὐτὸ συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα. *Simplicius.* Phys. 117, 3.

[30] Подробнее об этом третьем пути см. *F. M. Cornford.* Parmenides' Two Ways. P. 98 ff; *G. S. Kirk, J. E. Raven.* The Presocratic Philosophers. P. 271—272 и др. Ср. также Fr. 2 Филолая (с тройным делением), вероятно, так или иначе связанный со сходными парменидовскими идеями.

[31] Об alokasaṁvṛtisatya и lokasaṁvṛtisatya см. Prasannapadā 493, 2—3; Madhyamakāvatara 103.7—106.1; Madhyamārthasaṃgraha 44—45; ср. также *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 245; *J. May.* Candrakīrti... P. 225, n 773.

[32] Ср. Trisvabhāvanirdeśa (Mdo., vol. 58) Васубандху и Svabhāvatrayapraveśasiddhi (Mdo., vol. 17) Нагарджуны (тексты отличаются лишь деталями). См. *L. de La Vallée Poussin.* Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures // MCB II. 1932—1933. P. 147—161.

[33] См. там же, p. 157 sqq.

[34] Ср., например, сходную роль так называемых «затемняющих» факторов в обеих концепциях: скт. *saṃkleśa* (тиб. *kun nas ñon moṅs pa*), см. Prasannapadā 137, 3 и сл.; *J. May.* Candrakīrti... P. 97—98 (с литературой вопроса), при πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμου φάεος καὶ νυκτὸς ἀφαντου, ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν. *Simplicius.* Phys. 180, 9 (ср. День и Ночь во вступлении к парменидовской поэме); ср. также уже цитировавшееся место из Демокрита: γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοὴ ὀδμὴ γεῦσις ψαῦσις, удивительно полно перекликающееся с мадхьямическими фрагментами, трактующими проблему восприятия с помощью органов чувств в связи с темой *saṃkleśa*'и. Другое совпадение — оценка пути кажимости (см. выше) в связи с ММК XXIV, 10, Prasannapadā 494, 12, где также допускается обращение к *saṁvṛtisatya*'е как начальному этапу в процессе познания, ведущем в конечном счете к освобождению.

[35] Ср. Fr. 2 (Proclus in Tim. I, 345):

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν ⟨...⟩.

[36] Ср. Fr. 8 в целом, особенно 16—18:

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ᾽ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἔστιν ὁδός), τὴν δ᾽ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

Ср. Fr. 6, 1:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ᾽ οὐκ ἔστιν ⟨...⟩

Ср. также *Theophr.* Phys. opin. Fr. 7 (= Dox. 483). К критике тех, кто отождествляет бытие и небытие (Гераклит), ср. Fr. 6, 7—9.

[37] В данном случае тавтологичность доказательства менее существенна, чем связь самих аргументов со стратификацией возможностей человеческого познания.

[38] S — бытие, NS — небытие, E — квантор существования.

[39] Fr. 7, 1: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα с дальнейшим советом удерживать мысль от подобного пути исследований также могут свидетельствовать о том, что Парменид имел в виду и вариант 2 (как и 4), но не считал нужным — из-за невозможности — говорить о нем особо.

[40] Ср. о варианте 3 у Горгия Περὶ τοῦ μὴ ὄντος (в частности, отрывок B 3 у Дильса). Интересно, что аргументы Горгия против Парменида (и еще более против Зенона) обнаруживают стремление к воспроизведению схемы элеатов при том, что сама схема опровергается (см.: *W. Bröcker.* Gorgias contra Parmenides // Hermes. Bd. 86. 1958. S. 425—439).

[41] Ср.: *antavān loko nāntavān ⟨...⟩ etāś catasro dṛṣṭayo pārantaṁ samāśritya pravṛttaḥ. śāśvato loko' śāśvato lokaḥ ⟨...⟩ ityetāś catasro dṛṣṭayaḥ pūrvāntaṁ samāśritya pravarttante.* Prasannapadā (Bibl. Buddh IV, p. 536) Ср. также Abhidharmakośa XIX и др.

[42] Ср. ММК XXVII, а также у Арьядевы: *sad asad sadasac ceti nobhayaṃ ceti ca kramaḥ* ⟨...⟩ Catuḥ-Śataka XIV, 21. Применение тетралеммы мадхьямиками и позднейшими буддийскими логиками неоднократно привлекало внимание Ф. П. Щербатского (ср. The Conception of Buddhist Nirvāṇa; Buddhist Logic и др.): ср. также: *S. Schayer.* Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā. Kraków, 1931. S. XXVI; *J. May.* Candrakīrti... P. 16; *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 129—131; *И. Кулль, Л. Мялль.* К проблеме тетралеммы // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967. С. 60—63 и др. Преимущественно мадхьямическая разработка тетралеммы не исключает ее применения за пределами буддизма. Один из лучших примеров: *asti nāstyasti nāstiti nāsti nāstīti va punaḥ/calastnirobhayāhāvairāvṛmotyeva bāliśaḥ* // Манд.-Упан. IV, 83.

[43] В связи с хорошо известными из буддийских сочинений контекстами, где причина (*hetu, pratītya-samutpāda*) и каузация (*artha-kriyā-kāritva*) соединены с возникновением и разрушением, с движением, с бытием, возможно, заслуживают внимания

такие отрывки, как: τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις (ἀρχήν) τε καὶ (αἰτίαν) κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην. *Aetius* II, 7, 1 (о Пармениде; ср. еще *Arist.* Met. A5, 986 b 31); Ср. также: ⟨...⟩ καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις. *Arist.* Met. A6, 987 b 22 (о пифагорейцах); ⟨...⟩ εὑρήσει τὴν μὲν Φιλιάν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ Νεῖκος τῶν κακῶν ⟨...⟩ *Arist.* Met. A4, 985 a 4 (об Эмпедокле, ср. *Arist.* De anima A4, 408 a 13); ⟨...⟩ τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν τὸν νοῦν ⟨...⟩ *Theophr.* Phys. Op. fr. 4 ap. *Simplic.* Phys. 27, 17 (об Анаксагоре, см. выше о Пармениде); αἰτία δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. *Arist.* Met. A 4, 985 b 4 (о Левкиппе и Демокрите), Ср. πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει. *Diog.* L. IX, 45 (о Демокрите) и др.

[44] Во всяком случае связь антиномического характера *avyākṛta* с *catuṣkoṭi* несомненна.

[45] Ср., например, четыре парадокса о движении Зенона, взятые как целое, и Prasannapadā Madhyamakavṛtti II, где содержится критика идеи движения. Другая аналогия — связь доказательства бытия божьего с понятием движения у Фомы Аквинского (см. Summa Theol. I, q. 2, 3c).

[46] Ср. ἄτομα μεγέθη.

[47] Из литературы о движении и времени в буддийских (прежде всего мадхьямических) сочинениях см.: *T. R. V. Murti.* The Central Philosophy of Buddhism. P. 178 ff.; *J. May.* Candrakīrti... P. 51 ff.; *L. Silburn.* Instant et cause: le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. Paris, 1955. Та же тема применительно к элеатам помимо общих трудов специально рассматривается в многочисленных работах последних десятилетий. Из них см.: *W. D. Ross.* Aristotle's Physics. Oxford, 1936. P. 71—85; *H. D. P. Lee.* Zeno of Elea. Cambridge, 1936; *F. M. Cornford.* Plato and Parmenides. London, 1939 (ср. ch. 3): *B. L. van der Waerden.* Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik // Mathematische Annalen. 1941, S. 141—161: *J. O. Wisdom.* Why Achilles Does Not Fail to Catch Tortoise // Mind. 1941; *A. D. Ritchie* // Mind. 1941; *W. V. Metcalf.* Achilles and Tortoise // Mind. 1942; *H. Fränkel.* Zeno of Elea's Attacks on Plurality // Amer. Journ. of Philos. 1942. P. 1—25 (немецкий вариант в «Wege und Formen»); *J. Segelberg.* Zenons Paradoxer. En fenomenologisk studie. Stockholm, 1945; *A. Ushenko.* Zeno's Paradoxes // Mind. 1946. P. 151—165; *J. E. Raven.* Pythagoreans and Eleatics. Cambridge, 1948 (ср. ch. 5); *J. Zafiropulo.* L'école éléate. Parménide — Zénon — Mélissos. Paris, 1950; *N. B. Booth.* Zeno's Paradoxes // JHSt. 1957. P. 187—201; *N. B. Booth.* Were Zeno's Arguments Directed against the Pythagoreans? // Phronesis. 1957. P. 90—103; *N. B. Booth.* Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides // Phronesis. 1957. P. 1—9; *G. E. L. Owen.* Zeno and the Mathematicians // Proceed. of Aristot. Soc. 1957—1958. P. 199—222; *W. Kullmann.* Zeno und die Lehre des Parmenides // Hermes. 1958. P. 157—172; *R. E. Siegel.* The Paradoxes of Zeno: Some Similarities between Ancient Greek and Modern Thought // Janus. 1959. P. 24—47; *P. J. Bicknell.* The Fourth Paradox of Zeno // Acta Classica. Cape Town, 1961. P. 39—45; *W. C. Chappell.* Time and Zeno's Arrow // Journal of Philosophy. 1962. P. 197—213; *M. Schramm.* Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beide Lösungen der zenonischen Parodoxie. Frankfurt-am-Mein, 1962; *J. O. Nelson.* Zeno's Paradoxes on Motion // Revue of Metaphysics. 1963. P. 486—490; *S. Quan.* The Solution of the Achilles Paradox // Revue of

Metaphysics. 1963. P. 473—485; *А. И. Панченко.* Апории Зенона и современная философия // Вопросы философии. 1971. № 7. С. 177—183 и др. В связи с дальнейшим развитием идеи ср. также: *J. B. Skemp.* The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues. Cambridge, 1942.

[48] Монизм Веданты в шанкаровской интерпретации (*advaita*), как справедливо указывалось, имеет не эпистемологический, а онтологический характер.

[49] Весьма ценна в связи с этой темой глава VIII «Вималакиртинирдеши» — «Введение в доктрину не-двойственности» (*advaya*), ср. *рожденье* (*utpāda*) *и разрушенье* (*nirodha*) *— их два, загрязнение* (*saṃklesa*) *и очищение* (*vyavadāna*) *— их два, добро* (*kuśala*) *и зло* (*akuśala*) *— их два, я* (*ātman*) *и не-я* (*anatman*) *— их два, знанье* (*vidyā*) *и незнанье* (*avidyā*) *— их два, глаз* (*cakṣus*) *и цвет* (*rūpa*) *— их два, тьма* (*tamas*) *и свет* (*jyotis*) *— их два, истина* (*satya*) *и ложь* (*mṛṣā*) *— их два* и т. д.; ср. там же о четырех элементах (*dhātu*).

[50] В ряде случаев и мадхьямики и элеаты (ср. особенно Fr. 8 Мелисса, см. *Simplicius.* De caelo 558, 21) весьма близко подходили к атомистическим теориям и поэтому могут быть признаны непосредственными их предшественниками. Не лишено интереса, что Демокрит вводит в атомистическую теорию последовательный детерминизм, как бы восполняя в этом отношении пробел по сравнению с мадхьямиками и другими направлениями, усвоившими идеи *pratītyasamutpāda*'ы.

[51] Следует помнить, что у мадхьямиков то, что называют научными методами, было подчинено сотериологическим целям (ср. ММК, Prasannapadā, XXIV, и др.).

[52] Обратная операция, имеющая целью создание новых мифов, характеризует язык некоторых современных текстов. См. *A. Huxley.* Words and Behavior // Collected Essays. London, 1966. P. 245—255.

[53] Это абсолютное трансцендентное бытие может описываться как «пустое» и «относительное». Показательно независимое совпадение К. Рейнхардта, пишущего о «die erkenntnis-theoretische *Relativismus*» элеатов (ср. Parmenides und die Geschichte des griechischen Philosophie, S. 88), и Ф. И. Щербатского, проанализировавшего *śūnyatā*'у как «*Relativity*» (ср., впрочем, возражения L. de La Vallée Poussin'а).

[54] И часто — через снятие противопоставлений, характеризующих дуалистический подход.

ОБ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ
(избранные главы)

I. О ПРИРОДЕ ЗАГОВОРА И ЕГО СТАТУСЕ

Заговор принадлежит к тому роду текстов, который характеризуется живым и наиболее действенным видом слова. Соответственно этому заговоры обычно рассматриваются или как особый фольклорный жанр, или как особая разновидность ритуала. Такой подход в известной степени правилен и во всяком случае эмпирически, практически естествен (и, следовательно, статистически в высокой степени обеспечивает удовлетворительные результаты), но по сути дела этот подход как минимум не полон и, что существенно хуже, таит в себе опасность искажения глубинного, т. е. наиболее фундаментального и бытийственно остронапряженного смысла, ради выражения которого заговор как таковой и существует. Не поняв этого смысла в самой его сердцевине, в его «родимом» локусе, в контексте, где он, этот смысл, возник как единственно возможный и счастливо найденный ответ на последний вопрос бытия человека, исследователь рискует навсегда остаться пленником заговорной эмпирии, заключившим себя хотя и в очень широкие рамки от и до, но все-таки такие, в которые не укладывается находящееся вне их главное — его последний смысл, так сказать, соль заговора. При выстраивании правильного последовательного пути от заговорной эмпирии к теории заговора приходит осознание главной и наиболее распространенной ошибки, которая является продолжением достоинств первоначальной дифференциации заговорной основы при бесконтрольном развитии исходного тезиса. Главная ошибка, оказывается, и возникает именно из-за разведения в разные стороны, изоляции и последующей абсолютизации основных, ана-

литически вычленяемых аспектов заговора. Эта ошибка непоправимо искажает наше понимание сути заговора и самого механизма его функционирования. Причина подобной ошибки — в игнорировании того фундаментального тезиса, согласно которому заговор представляет собой исключительно единую, целостную и самодовлеющую конструкцию, функционирующую именно как ц е л о е, из каких бы разнородных частей оно ни состояло. Дух единства и целостности веет над заговором, начиная с колыбели, и он столь мощен, что способен все разное пресуществить в единое. Разумеется, заговор и «фольклорен» (хотя он как ни один другой фольклорный жанр зависит от книжных, литературных источников, а с известных пор и в определенном слое ориентирован на воплощение в письменном тексте, приобретающем особую престижность) и «ритуален» (хотя нет другого такого ритуала, который в такой степени был бы способен выйти за свои пределы, взглянуть на себя со стороны и ограничиться «метаритуальным» описанием самого себя). Но заговор в то же время очень существенно отличается как от других фольклорных жанров, так и от других видов ритуала. От п е р в ы х — «свободой» от рамок календарного или жизненного циклов и, напротив, ориентацией на непредвиденное («случайное» для конкретного Я, хотя и принадлежащее само по себе к некоему роду явлений и предусматриваемое набором типовых жизненных казусов, с одним из которых это Я может «случайно» столкнуться), отклоняющееся от нормы, даже экстремальное, для решения какового или нет стандартных «рациональных» средств, или же они слишком малоэффективны. От в т о р ы х (других видов ритуалов) заговор отличается «свободой» от запрограммированности, возникающей из структуры всего корпуса используемых в данном коллективе ритуалов (расширительно — из геометрии и метрики заговорного пространства), индивидуальным (не общественным) характером, нарочитой частностью и «непредусмотренностью», ориентацией именно на исключительность ситуации, потому что и вправду встреча э т о г о человека с э т о й бедой чаще всего дело с л у ч а я. Таким образом, в обеих ситуациях важно, что заговор, бýдучи по целому ряду характеристик фольклорным и ритуальным явлением, нарушает основной признак и фольклора и ритуала — к о л л е к т и в н ы й характер их использования, и соответственно такой же характер самого «потребителя» (о коллективности фольклора ср. старую, но не устаревшую статью П. Г. Богатырева и Р. О. Якобсона о фольклоре как особой форме творчества, 1929 г.). Конечно, существуют заговоры от бед, постигающих не только имярека, но и весь коллектив, к которому он принадлежит (от засухи, дождя, грома, огня-пожара, наводнения, эпидемии, хищных и ядовитых животных, врагов и т. п.), однако для избавления от этих несчастий существуют, во-первых, институализированные и более действенные формы фольклора (молитвы, обращения к богам,

жалобы и т. п.) и ритуала и, во-вторых, не существует никаких «общих», коллективных ритуалов для избавления имярека от лихорадки, зубной или плотской немощи. Иначе говоря, заговор в отличие от других фольклорных жанров и других типов ритуала «коллективное» как бы заменяет «индивидуальным»; но, актуализируя это последнее, он допускает повторное воспроизведение самого себя и в индивидуальных случаях, причем в таком количестве, которое определяется нуждами индивидуумов, образующих в своей сумме коллектив, и готовностью исполнителя заговора оказать услугу страждущему. «Индивидуальность» заговора в отношении его направленности соотносится с его «неофициальностью», даже некоей интимностью (посвящение в свои тайны, нередко от других скрываемые) и, так сказать, тем «чревным» чувством созависимости, в которое в определенных ситуациях вступают заказчик заговора и его исполнитель. Эта интимность взаимоотношений облегчается тем, что заказчик заговора выступает обычно не как член коллектива — большого (племя, род и т. п.) или даже малого (семья), но именно как он сам, имярек, страждущий человек («homo sufferens»), биологическая особь, живая плоть, а исполнитель заговора тоже как минимум «неофициален»: он свободен от принадлежности к жреческой касте, к какой-либо специфической корпорации или некоей сколько-нибудь широко признаваемой духовной власти (в тех случаях, когда заговор исполняется жрецом или жрецами, он «официализируется» и неминуемо выстраивает вокруг себя ритуальный контекст, который со временем поглощает и словесную заговорную часть, утрачивающую свою самодостаточность и независимость, ср. хетто-лувийскую или древнеиндийскую заговорные традиции на определенных этапах их развития). «Интимность» заговора поддерживается и тем, что потребитель его (объект «заговаривания») в отдельных случаях может совпадать с исполнителем заговора (его субъектом) и, следовательно, участвовать в «автотерапии». Кроме того, в этой сфере разные типы взаимоотношений определяются особыми условиями, связанными между прочим и со способами хранения и передачи «заговорного» знания во времени и в пространстве.

По замыслу заговор должен действовать с гарантией, во всяком случае с высоким коэффициентом полезного действия, но именно в связи с данным имяреком, в данном месте и в данное время, в данной индивидуальной ситуации. Это сочетание условий слишком жестко и опасно; поэтому исполнитель заговора не может ответить на эту сложную индивидуальную, с точностью проверяемую в ее результатах ситуацию столь же жесткой ответной стратегией; он обязан иметь некий резерв, из которого в случае нужды и получения некоей новой информации он может почерпнуть дополнительные способы достижения положительного результата или некоторой коррекции осуществляемой им процедуры. Способ получения информации от заказчика

заговора помимо указания основного мотива, объясняющего обращение к заговорной процедуре, предполагает нечто вроде предварительного опроса, уточняющего некоторые детали, визуальных наблюдений, предварительного знания данных о заказчике заговора, наконец, неких общих пространственно-временных и ситуационных условий, которые могут оказать какое-либо влияние на эффективность заговорной процедуры. Все эти обстоятельства объясняют определенное присутствие «гадательного» элемента, выносимого обычно за пределы заговорного текста (подобная ситуация воспроизводится нередко и при шаманских камланиях, в связи с которыми эта «внетекстовая» часть известна, однако, несравненно лучше, чем в случае заговоров).

Имея дело со «случаем», т. е. со сферой индивидуально-неповторимого (по крайней мере, в принципе, по идее), заговор или, точнее, исполнитель его не ориентируется исключительно на «случай», на уникальное, на вероятностные решения и игру «чистой» магии (как, например, трикстер в своем поведении, определяемом принципами типа «пан или пропал» или «не до жиру — быть бы живу» с акцентом на «не пропа́сть» и на «быть бы живу» [«пан» и «жир» станут на очереди позже, если только до этого дойдет дело] и отвергающем обычные представления о причинно-следственной структуре мира). У заговора есть своя логика, ориентация на особый (иной нежели у трикстера) тип зависимостей, на свои правила и нормы (чаще всего достаточно простые, механические и рутинные). Но, обладая особым сводом правил и процедур их применения, сам заговор и особенно его исполнение (напрашиваются аналогии между *langue* и *parole*), как уже отмечалось, предполагают и нечто сверх этого — некий резерв неопределенностей, обеспечивающий известную «свободу» от правил в сплошь исчисленном и упорядоченном, казалось бы мире, определенную степень незапрограммированности, дающую возможность маневрировать, применяясь к конкретной ситуации. За счет этого резерва «работает» импровизационный механизм структуры заговора, обнаруживающий себя в зазорах между устойчивыми и неизменяемыми блоками. Этот механизм, помимо «разрешающих» способностей, обеспечиваемых правилами и ими гарантируемых, обладает еще возможностями (позволяющими справляться, во всяком случае избежать провалов) решать задачи, возникающие ad hoc. Эта, хотя бы частичная, свобода от своих собственных правил, собственно, и определяет оригинальность смысловой конструкции заговора, ее принципиальную двунаправленность и даже — в определенных ситуациях — ее разно-(противоложно)направленность. Заговор не сливается полностью ни с ритуалом-делом, оперирующим непрерывным, ни с мифом-словом, исходящим из дискретного. Но вместе с тем заговор пытается удержать преимущества, которые есть порознь и у ритуала, и у мифа. В

этом смысле одна из самых характерных особенностей заговора заключается в том, что он может работать в двух режимах одновременно (в пределах одного и того же текста). Именно поэтому в заговоре слышится и «отчаянно высокая струна», свойственная ритуалу (по Леви-Строссу) и апеллирующая к чувству и даже к подсознательному, и «правильные» логизирующе-упорядочивающие ритмы, перерабатывающие непрерывное в дискретное, хаотическое в организованное и «космологизированное», сложное в простое, иррациональное в умопостижимое, невыразимое в вербализуемое.

Именно эти особенности заговора и позволяют ему восполнить недостачу (или ликвидировать «достаток», как в «черном» заговоре, возвратив ситуацию к недостаче) как в типовых ситуациях, так и в исключительных, конкретно никакими правилами не предусмотренных случаях.

Сказанное до сих пор о двуприродности заговора в значительной степени объясняет серию обычно игнорируемых парадоксов, определяющих заговор. Речь идет о совмещении в едином заговорном теле противоположных явлений. Лишь часть из них может быть здесь указана: ритуал & миф (ср. выше непрерывное & дискретное; «мифологическое» в заговоре в известной степени ограничивается и ослабляется тем, что для заговора, во-первых, важен не конкретный миф, но определенный тип его и что, во-вторых, миф в заговоре не выступает как нечто главное: он лишь прецедент, повод, основание, реплика, притча, соотносимые с этим главным и/или вводящие его в заговор; также и «ритуальное» ограничено и ослаблено в заговоре, поскольку оно находится под контролем «дискретно-мифологического», вербализованного и вынуждено, хотя бы отчасти, пользоваться его языком, правда, в «переигранном» варианте; разумеется, контроль мифом-словом не полон: в заговорной процедуре существенно и то, что не вербализуемо словом или вербализуемо лишь вторично, в виде комментария к действию; к тому же и само слово в заговоре часто апеллирует к туманному, «не-логическому», даже иррациональному; поэтическая функция заговорного слова и эстетическая установка предполагают фасцинирующий эффект, производимый исполнением заговора); — дело & слово (перформативность заговорного слова в «сильной» позиции, предполагающая членение на слово—дело и слово—слово); — частное & общее, конкретное & абстрактное, индивидуальное & типовое (Кай известного логического силлогизма превращается в Ивана Ильича своей собственной жизни, с ее страданиями и открытиями-прозрениями, в частности, и относительно своей принадлежности к типу); — синкретическое & аналитическое; — практическое & теоретическое; — природное & культурное; — макрокосмическое & микрокосмическое (идея параллелизма и созависимости мира и человека образует основание «партиципационной» логи-

ки заговора и соответствующей «космобиологической» анатомии, о которой см. выше);— священное & профаническое (отчетливое различение сакрального локуса и «святых на страже» [*Никола в заголовках, / Богородица в ногах, / Справа Иоан Богослов, / Слева друг Христов*. Виноградов, № 119], с одной стороны, и простого «грешного» имярека, с другой); — субъект & объект (ср. «склеивание» исполнителя и заказчика заговора, мену их в ритуальном процессе); — часть & целое («часть» в полном заговоре всегда описывает — так или иначе — и целое ритуала, всю «прото-ситуацию»); — текст & метатекст (принципиальное сочетание в полной схеме заговора текста-объекта и текста-субъекта, т. е. текста об этом «объектном» тексте: будучи произнесенным при определенных условиях, текст становится осуществленным ритуалом, словесная часть которого описывает, между прочим, и сам этот ритуал, включая и его «несловесную» часть). Обращаясь к помощи заговора, заказчик исходит только из своего Я (Иван Ильич), из своих сугубо индивидуальных и интимно-личных потребностей. Но, пройдя через все заговорные фильтры, из своего профанического и «грешного» локуса (*из дома во двор, со двора в поле* и т. п.) до священного *латырь-камня* на острове Буяне, где в идеале находится весь собор святителей, он обнаруживает свою неотличимость от любого другого, оказавшегося на этом месте (от Кая), и через долженствующее совершиться жертвоприношение или иной контакт со сферой «священного» приобщается как к общему, универсальному, коллективному (*я как ты*), когда частное вливается и сливается с общим, соединяясь с ним, так и к «священному», действие которого восполняет в заказчике недостачу, сделавшую необходимым обращение к заговору.

Это последнее слияние-соединение лишь наиболее «сильный» и яркий пример того сопряжения противоположных явлений и состояний, «снятия» конфликта между недостачей и восполнением ее, которое вообще характерно для заговора, определяет и его природу и основную заговорную операцию, являющуюся наиболее действенным инструментом восполнения исходной недостачи. Соединение-слияние противоположных начал и следующая из этого компенсация (осуществление основной задачи заговора) с самого начала предполагает принципиальную возможность достижения искомого состояния, а это, в свою очередь, предполагает некоторое в глубине лежащее и иногда латентное сродство разведенных чуть ли не до бесконечности явлений, которые заговор, тем не менее, решается сопоставить и, значит, сблизить. Этой задаче служит в заговоре вся сфера «подобного», и отчеканенные и вполне институализированные формулы-параллелизмы («Parallelformeln») или такие приемы, как т. наз. quomodo или quomodonam, образуют лишь вершину огромного айсберга этой сферы «подобного», пронизывающей весь заговор.

Физической проекцией этой идеи сближения (последовательного обнаружения сродства-подобия) и соединения первоначально разъединенных и разведенных до предела объектов и конкретной реализацией метафорического пути-движения от исходной недостачи к финальному ее восполнению выступает в заговоре образ пути и совершающегося по нему движения. В «слабых» случаях с этого мотива заговор начинается, в «сильных» — он проходит насквозь через весь заговор. Начало пути — бóльшая половина всего дела. Наиболее отлитые формулы заговора — именно об этом начале (*Стану я, раб Божий /имярек/ благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, со двора в ворота, в чистое поле...* или *Встану я /имярек/ и пойду из дверей в двери, из ворот в вороты, в чистое поле, в широкое раздолье, к синему морю...* и т. п.). Этот путь и это движение не спонтанны, но целенаправленны: они не столько *от*, сколько *к*, навстречу, и этот мотив встречи часто эксплицирован (*...из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, на путь, на дорогу; встречу мне, рабу Божию, три брата...* Майков, № 2; *...на встречу мне семь братьев...* Там же, № 3; *...На встречу мне огонь и полымя и буен ветер.* Там же, № 8; *...на встречу мне Тихон святой.* Там же, № 114; *...Там встретятся со мной...* Там же, № 18 и т. п.), а иногда предполагается с полной достоверностью (после формулы выхода из избы — *Там стоит, сидит, идет, едет...* или даже просто *Там* & некий «путеводительный» или «путеуказующий» персонаж). Сама встреча есть уже первый шанс на успех пути, ибо идея встречи внутренне связана и с идеей помощи, выручки (ср. ст.-сл. **сърѣсти**, переводящее греч. ὑπαντᾶν, одно из значений которого — 'спешить на помощь'), с одной стороны, и удачи, везенья, счастья (с.-хорв. *срёћа*), с другой. Встреча — преимущественно счастливый случай (впрочем, и случай исходно связан с благом, удачей, ср. ст.-сл. **сълоучаи** συντυχία : русск. *лучи́ть, луча́ть, лука́ть* 'бросать', 'метать', 'целиться', 'попадать в цель' и т. п.).

Сам путь в заговоре полон встреч, «счастливых случаев», каждый из которых «продвигает» идущего вперед, открывая перед ним новые шансы, которые в своей последовательности образуют упорядоченную восходящую цепь промежуточных вех от начала (дом) до конечной цели (алтарь, «латырь-камень» и т. п.). Эти вехи выступают как путеуказующие опоры на пути идущего к цели, и сам путь в заговоре обладает удивительным свойством собирать вокруг себя все пространство — в длину, в ширину и в вышину — и все, что ни есть в этом пространстве. Путь оказывается все-путем, наиболее ярким и внутренненапряженным образом пространства, которое тоже должно пониматься как все-пространство, универсальное пространство, объединяющее в себе и сакральное космологическое мировое пространство и профани-

ческое, скромное, «домашнее» пространство повседневного опыта (*от избы через широкое поле до темного леса*).

И здесь приходится столкнуться с явлением, которое, кажется, не было замечено и во всяком случае должным образом оценено и которое так решительно выделяет заговор среди других жанров, — с удивительной полнотой заговорного мира, с высочайшей степенью заполненности и детализации его — при том, что эта полнота (но не теснота, а именно упорядоченная полнота мира) представлена в заговоре синтетически, т. е. включена в единую и законченную картину, части которой органически объединяются в целое, в заговорный универсум. При этом существенно, что полнота, синтетичность и универсальность в отличие от таких жанров, как сказка, былина, песня, претендующих тоже на обладание этими качествами, хотя и в «своем» варианте, представлены в заговоре как бы сразу и присутствуют в идеале в каждом достаточно полном заговорном тексте, не требуя для себя специальной экспликации. Поэтому заговорный космос обозрим с первого же взгляда и не нуждается для своего постижения в усилиях аналитического характера. Иное дело — «миры» сказки, былины, песни, требующие для их восстановления особых исследовательских по своей установке способностей и их приложения ко всему корпусу текстов соответствующего жанра. Поэтому именно заговор выступает как энциклопедический по преимуществу жанр: среди других жанров он выделяется полнотой состава, организованностью его частей в соответствии с некиим ведущим признаком и, наконец, возможностью легкого и быстрого обозрения всего заговорного знания (сказанное здесь имеет тем больший смысл, что акцент в этой заметке делается прежде всего на русских заговорах; но, учитывая исключительное богатство этой заговорной традиции, дающее основание считать ее достойным представителем «мировой» заговорной традиции, все, что применимо к русскому заговору, в значительной степени относится к заговору вообще, к заговору как таковому; исключения же относятся в основном к двум этапам в развитии этого жанра — к его становлению, до оформления канонического жанрового типа, и к деградации, распаду его).

Энциклопедичности заговора способствует прежде всего способ подачи материала по разным тематико-семантическим группам и установка на полное перечисление предметного состава каждой из таких групп, на «исчерпаемость» ее, позволяющую с соответствующей полнотой увидеть и отражаемое или «разыгрываемое» в заговоре целое. Эти списки-перечни включают в себя перечисление частей пространства (как по горизонтали, так и по вертикали; особенно подробно части пути и знаки, членящие этот путь на части, а также части света и главные направления, определяющие структуру вселенского пространства; наконец, и просто земли-страны, что отражает некие ис-

торико-географические реалии, — ср.: «...по всей светаруской земли, турской, литовской, немецкой, крымской, по буръсаманской...» Виноградов 1908, № 19: здесь же список географических объектов Святой Земли), членение времени (элементы годового и суточного, отчасти и жизненного циклов; «праздники»; возрастные группы), состав персонифицированных фигур (от сонма святых до представителей бесовского мира), набор «бытовых» предметов, ритуально-культовых объектов, состав частей человеческого тела, нередко непосредственно соотносимых с элементами структуры мира и перечнем всех болезней, и т. п. В отдельных текстах присутствуют и более специальные перечни, например, водных объектов (ср.: *Чарноедка*, *Чарнолутка*, *Беседзь*, *Сож*, последовательно персонифицируемые — *Беседзь-Аксюта*, *Сож-Максим*, и далее: *Непро*, *море*, *Суломорье*, *Ирдань река* и т. п., из Романова V, 1891), растений, деревьев (ср.: «...уговаривая древа от корени древа, ото пня отрастей, древо березу, древо дубовое кленовое, древо вязовое, древо липовое, древо желомустинное, древо вересовое, древо илмовое, древо сосновое, древо еловое, древо осиновое, древо олховое, древо черемховое, древо таволжаное, древо шипичное, древо ясново, древо ивовое, древо рябиновое...», см.: *В. И. Срезневский*. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913, 510, № 123), животных, птиц (ср.: «как я усмотрю, раб Божий, на тех тихих заводях полетучих птиц, гуся и лебедя, и жаравлей, и серых утицей, а на лесу бухарей, пеструх, марьюх, косачей, куроптей; какую седячую и полетящую птицу глаз мой завидит...» Майков, № 301), металлов (Adj. от их названий), камней, небесных объектов и т. п.

Этот тотальный заговорный мир, тотальность которого все время специально подчеркивается и эксплицируется, с одной стороны, удовлетворяет страсть человека мифопоэтической эпохи к тотальным классификациям, отражающим представления о таком же тотальном детерминизме, управляющем связью объектов мира (правда, в заговорах отчетливо проступает и более тонкая и специализированная причинно-следственная структура, основанная на достаточно продвинутой селективности и довольно примитивных и «натуралистических» критериях подобия), с другой стороны, только в «тотальном» мире всегда можно найти средства для восполнения недостачи.

Особо нужно подчеркнуть, что есть основания говорить и о списках-перечнях заговорных «операций», суммах основных действий, с помощью которых осуществляется достижение поставленных целей. Полный состав этих операций тотально исчерпывает возможности «положительного» решения любого вопроса. При этом внутри этого «операционного» состава существует своя иерархия (ср. действия общего характера, или подкрепляемые оп-

ределенными вещественными символами, или, напротив, уже оторвавшиеся от них и, более того, свидетельствующие в том, что касается обозначения этих действий, о существенном расширении значения этих обозначений, ср. *связывать* и *развязывать*, но и более конкретные действия — *оберегать*, *охранять*, *удалиться*, *исчезнуть*, *прогнать*, *сгинуть*, и т. п.).

Полнота картины и универсальность ее значения, обеспечиваемые этими списками-перечнями, отражают столь исчерпывающий состав мира, каждый элемент которого в принципе подконтролен организующим силам этого мира, что в мире не остается н и ч е г о б о л ь ш е, чему бы мог быть нанесен безнаказанный вред, урон, ущерб. Все, что есть в мире, открыто силам зла, и в этом отношении сам мир и прежде всего человек, от рождения до смерти, увидены в заговоре с точки зрения слабостей, недостач, дефектов, им свойственных; они предстают в заговоре как бы с изнаночной стороны жизни, где все универсально уязвимо и угрожаемо, — в той же степени, в какой мир и здоровый благополучный человек универсально целостны и ограждены от опасностей. Здоровье, сила, любовь, удача, безопасность, благополучие, счастье образуют основу человека. Но каждое из этих состояний может быть повреждено и превратиться в нездоровье (болезнь), слабость, ненависть, неудачу, опасность-угрозу, неблагополучие, бедность, несчастье, и против всего этого бороться м о ж н о, а заговор имеет дело лишь с тем, что возможно (нет заговоров от смерти или о бессмертии: такие просьбы и желания — достояние молитв и иных жанров). Когда это случается, на помощь приходит заговор, так как в нем исходно есть установка на высокий положительный смысл мира и человека. Выстраивая упорядоченные структуры элементов макро- и микрокосма, заговор как бы стремится эту накопленную «благую» инерцию передать и страждущему, чтобы помочь ему: она распространяется с «мира» на «человека», на личную судьбу и может вовлечь человека в общее, большое и благое поле. Б л а г о с т ь задана в заговоре, в его нравственном пространстве, изначально как необходимое условие (conditio sine qua non), как смысл мира, человека, его жизни, и поэтому она о н т о л о г и ч н а (ср. **es-* 'быть' при **esu-* 'хорошо'), в отличие от неблагости и зла, которые не что иное, как вывернутая наизнанку благость, т. е. вторичность, нарушение основ, путь к катастрофе (в этом смысле очевидна «дурная» вторичность, производность с ухудшением так называемых «черных» заговоров). Онтологичны и заговорное слово и заговорное знание (ср. **g'en-* 'знать' и **g'en-* 'рождать'), в слове воплощенное (о слове и знании в заговоре см. ниже; заговоры о знании образуют особую группу, ср. в старорусских источниках такие заговоры, как «Об узнавании тайн», «Об узнавании прошедшего и будущего» и под. с формульным зачином *Аще хощеш̑ вѣдатъ / тайну чл҇кую, житие чл҇ⷭкое* / ⟨…⟩ и т. п. См. *Срезневский* 1913, 482, № 2—3 по рукописям 2-й четв. XVII в.). Носители

слова в заговоре Христос, Богородица, святые угодники, «добрый молодец», а также исполнитель заговора и заказчик заговора, чье слово воспроизводится исполнителем заговора. Духи зла, бесы, демоны, болезни (даже когда они персонифицированы) лишены слова, немы, а если слово и вкладывается изредка в их уста, то в основном в силу диалогической инерции, как вынужденный ответ (или реплика) на вопрос «словесного» персонажа (ср. речевые «партии» Змиулана, змеи-скор/о/пеи, лихорадок, ср. Майков, № 103, 178, 261 и др.), как несамостоятельное и неполноценное слово (кстати, «змеиные» речевые партии представляют собой явное заимствование из текстов круга «основного» мифа, где происходит диалогическое прение между героем мифа и его противником, существом змеиной природы). Итак, у одних — дело, и это дело злое, вредоносное, у других — слово, которое по сути своей есть действенное слово, слово-дело, и это слово-дело благое, целящее, душеспасительное. В этом преимущество последних над первыми. Не случайно поэтому, что спасительное средство, о котором здесь идет речь внутренней формой своего обозначения отсылает к слову (говоримому), к речи (ср. такие названия заговора, как *наговор*, *слово*, *заклинание*, *шептание* и т. д., не говоря уж о наиболее распространенном — *заговор*). Также характерно, что заговорное слово сродни заговорному миру — и макро- и микромиру, телу: как и они, оно «крепко и лепко» (*крѣпк-* < **krěp-ъk-* : лат. *corpus* 'тело'), т. е. сочетает в себе твердость, устойчивость, прочность с гибкостью, подвижностью и пластичностью и, следовательно, в известной степени выступает как иконический образ мира и человека, его тела, обладающих той же «крепкостью-лепкостью». Но это не единственные основания иконичности. «Полное» само по себе (ср. хотя бы смысловую наполненность слова [**sъ-myslъ* как хорошая мысль] — и актуальную и потенциальную, готовую к освоению нового, еще неизвестного), слово обладает еще и свойством заполнять и вызывать к жизни внеположное ему «немое» пространство. Слово упорядочивает, космологизирует все, к чему оно приложимо, и прежде всего текст, в котором оно выступает как главный элемент. Это слово благое и спасительное, и как знак блага и спасения оно в заговоре стремится излить всю полноту своих смыслов, всю свою творческую энергию, многократно воспроизводя себя в разнообразных видах повторов, вариаций, этимологических фигур, анаграмм и других «словесных» игр. Иногда же оно достигает высшей из возможных для слова энергий, и тогда говорят о магии слова, о его всепобеждающей силе. В этой своей функции заговорное слово (тем более включенное в ритмически организованную последовательность) — основное средство преодоления энтропии и поворота всей ситуации к эктропическому полюсу. Такое слово-дело и есть подлинное С л о в о: оно-то и определяет прежде всего природу и статус заговора.

II. СЛОВО И ЗНАНИЕ В ВЕДИЙСКОМ ЗАГОВОРЕ

Древние индоевропейцы не строили ни вавилонских башен, ни египетских пирамид, они не посвящали свою жизнь ирригации, как народы долин великих рек, и не усердствовали в человеческих жертвоприношениях, как ацтеки. У них были свои заблуждения и свои достоинства. Но уже очень рано они сделали ставку на слово. И, вступив в историческую эпоху, они принесли с собой как главный ресурс и высшее достижение великое слово. Слово, которое одним, верхним, краем своего пространства смыкалось с мыслью, а нижним — с делом. Слово одновременно было и мыслестроительно (смыслостроительно), промыслительно и действенно. Легко заметить первые признаки сложения концепции, согласно которой мысль есть слово и вне его нет мысли, с одной стороны, и слово есть дело, с другой. Эти два направления, открываемые Словом, надолго определили «словесную» практику древних индоевропейцев. Заговор — именно тот древнейший жанр, который обнаруживает два эти направления в применении Слова: без него заговору нечего делать, ибо только оно может соединить два крайних полюса — воплотить мысль-замысел в деле-результате (не случайно внутренняя форма обозначения заговора в большинстве культурно-языковых традиций обнаруживает ориентацию на глаголы говорения).

Ведийская традиция признается великой и в отношении сделанного ею для взращивания Слова и в отношении богатства и разнообразия заговорного состава. Поэтому тему ведийских заговоров, если претендовать на главное в ней, вполне целесообразно начать с роли слова-речи, несущего и хранящего то знание, которое признается священным и в силу именно этого становится действенным. Этот процесс говорения-деяния и его результат слово-дело и составляют самое основу заговора, его суть. В этой связи существенно обращение к некоторым ключевым текстам из «Атхарваведы» и «Ригведы», которые, строго говоря, не принадлежат к жанру заговоров и не касаются каких-либо частных тем, связанных с заговорами, но относятся к сфере оснований заговорного словесного действа вообще и трактуют все конкретные заговоры как нечто единое, целое и общее. Такие тексты отмечены не только идейно, содержательно и композиционно, но и их ролью, дающей о себе знать за пределами собрания текстов, составляющих «Атхарваведу», прежде всего в «Ригведе»[1], отчасти в умозрительных построениях Упанишад и в прагматически ориентированных фрагментах ритуальных текстов.

В этой связи прежде всего привлекает к себе внимание текст, открывающий «Атхарваведу» — I, 1 в редакции Шаунакия (*śaunakīya*)[2] — и позднéе обозначаемый обычно «На сохранение /удержание/ Священного Знания». Отмеченность этого начального места не вызывает сомнений. Идея абсолют-

ного начала огромного собрания заговоров сама по себе достаточна, чтобы заключить об особой роли именно этого текста в целом «Атхарваведы», но эта роль определяется и иными обстоятельствами, связываемыми в разных отношениях с текстом I, 1. Помимо самого содержания сейчас важно отметить два типа связей, позволяющих оценить роль I, 1. Первая из этих связей — внетекстовая: I, 1 используется в ритуальной церемонии «порождения мудрости» (*medhājanana*)[3]. Вторая — сугубо текстовая с отчетливой «текстостроительной» функцией (по аналогии с «порождением мудрости» ее можно было бы обозначить как «порождение текста»), конкретнее — с функцией «цельнооформляющего» характера. С одной стороны, «первый» текст, соотносясь с «последним» (XIX, 72: «На помощь богов»), оформляет все атхарваведическое собрание текстов именно как отмеченное целое: порожденное (возникшее) Священное Знание (мудрость), долженствующее быть взращенным, удержанным, сохраненным (ср. сам текст I, 1 и сопутствующий ему обряд *medhājanana*), осуществляет себя в пространстве целого «Атхарваведы» и, выполнив свою роль, как бы отступает в сторону, скрывается — «Тот ларь, из которого мы извлекли Священное Знание, — / В него мы замыкаем его (снова). Исполнилось желанное силой заговора. Помогите мне здесь, о боги, этим жаром!» (XIX, 72)[4]; неслучайно указание комментатора, продолжающего эту традицию, на то, что текст XIX, 72 исполняется как завершение обряда посвящения в изучение Вед и некоторых других ритуалов. С другой стороны, «первый» текст «первой» книги, соотносясь с «последним» текстом (I, 35) той же «первой» книги, оформляет эту начальную книгу тоже как целое, но в отличие от «большого» целого всей «Атхарваведы» — как «малое» целое. I, 35 представляет собой заговор на долгую жизнь (*dīrgha-& āyus*), используемый в ритуалах на счастье и на силу[5]. Поэтому первый и последний тексты книги I вполне могут рассматриваться как единая рамка, охватывающая собою все тексты этой книги, упорядочиваемые и по формальным признакам[6]. Эта рамка заключает внутри себя все то, что имеет отношение к долгой жизни и к тому Священному Знанию, которое учит, чего надо избегать и к чему нужно стремиться, чтобы эта долгая жизнь состоялась. Оно предостерегает от болезней, зол, несчастий, несправедливости, дурных знаков, колдунов и колдовства, врагов и их оружия, демонов, гнева богов, т. е. того, что препятствует долголетию. И оно же определяет то, что способствует долгой жизни — счастливое рождение, сладкая (букв. — 'медовая', элемент *madhu-* в AV I, 34 является сквозным) любовь, успех и процветание, стечение богатств, защита богов и божественных стражей стран света, вождя, благословения и т. п.

Выше говорилось, что открывающий «Атхарваведу» текст (I, 1) использовался в обряде *medhājanana* ('порождение мудрости'). Уже одно это об-

стоятельство дает основания привлечь к анализу текст VI, 108, представляющий собой заговор на приход Мудрости, которая как раз и открывает доступ к Священному Знанию, составляющему тему текста I, 1. В заговоре на Мудрость (*medhādevatya-*) — призыв к ней появиться, войти в произносящего этот заговор и всех тех, для кого он произносится, определение того, какую именно мудрость призывают, и заключительный заклинательный стих. Слово *medhā́* 'мудрость' десятикратно повторяется в пяти стихах заговора, образуя максимальное сгущение в последнем, пятом стихе. Нагнетание темы мудрости увеличивается как от употребления однокоренных слов со значением 'мудрый', 'умудренный', так и от введения в текст мотива ведийских риши (*ŕ̥ṣi-*), носителей мудрости. Это нагнетание развертывается на пространстве текста между двумя ситуациями — исходной (мудрость вне нас, и ее только призывают прийти) и заключительной (совершение заклинания с требованием войти в нас, собственно, и демонстрирует перформативную функцию заговорного слова: сказать слово — сделать дело, т. е. впустить в себя мудрость). Ср. AV VI, 108: «К нам ты приди сперва[7], / О мудрость (*medhe*), с коровами, с конями! / (Приди) ты с лучами солнца! / Ты достойна почитания у нас. // Я зову сперва мудрость (*medhā́m*), / Полную молитвы, погоняемую молитвой, прославленную мудрецами[8], / Испитую ведийскими учениками, — / Ради помощи богов. // Ту мудрость (*medhām*), что знают Рибху, / Ту мудрость (*medhā́m*), что знают асуры, / Ту прекрасную мудрость (*medhā́m*), что знают риши, — / Ей мы велим войти в меня[9]. // — Ту мудрость (*medhā́m*), что знают риши, / Создавшие существа, мудрые (*medhāvino*)[10], — / С ее помощью, о умудренный (*medhaya*) / Агни, сделай меня мудрым (*medhāvinaṃ*). // Мудрость (*medhā́m*) вечером, мудрость (*medhā́m*) утром, / Мудрость (*medhā́m*) около полудня, / Мудрость (*medhā́m*) с лучами солнца, — / (Заклинанием) мы велим (ей) войти в нас»[11]. Но тема знания и слова-речи, их связи обозначена и в космогоническом тексте той же первой книги (I, 32): *idáṃ janāso v i d á t h a mahád bráhma v a d i ṣ y a t i* «Это, о люди, (п о)-з н а й т е; оно (он?) с к а ж е т великую молитвенную формулу (заговор?)»[12].

После того, как контекст AV X, 1 (включая и VI, 108: «На Мудрость») вкратце обозначен, уместно обратиться к самому этому вступительному заговору «На сохранение Священного Знания», рассматриваемому с точки зрения параллелей, содержащихся в гимнах «Ригведы» и прежде всего — факт, исключающий случайность, — в знаменитом гимне к Речи (RV X, 125) и отчасти в гимне к Познанию —*jñāna* (RV X, 71) и в гимне Единения (RV X, 191). Бросается в глаза, что с обеих сторон («Ригведа» и «Атхарваведа») обнаруживается несомненная связь слова-речи с мыслью-знанием, причем эта связь может выступать и непосредственно, прямо и в косвенных формах, в «рокировочных» вариантах. Ср., с одной стороны, *punar éhi vacáspáte devena*

manasā saha (AV I, 1, 2) 'приди, о Повелитель Речи вместе с божественной мыслью', а с другой, такие ситуации, когда в тексте на сохранение Священного Знания, кроме только что приведенного примера (*manasā saha*), о мысли и знании явно вообще не говорится, но зато пятикратно обращаются к слову (в четырех стихах!), точнее, к его повелителю *vācáspáti-*, под которым следует понимать скорее всего Брихаспати, бога Священной Речи-молитвы, или Вишвакармана, творца всего сущего[13], или в гимне к Познанию (RV X, 71), где тоже, кроме одного места (*sáktum iva-títaüna punánto yátra dhīrā mánasā vā́cam ákrata*... RV X, 71, 2 'Когда мудрые мыслью создали Речь, просеивая [ее], как зерно ситом...'), тема знания-мысли своего явного присутствия не обнаруживает. Явной, проявляющей знание и мысль, «феноменализирующей» их оказывается Речь. В этом (но только в этом!) отношении она первична и ее преимущества бесспорны, хотя, беря шире, известно, что сама Речь не первозданна, что ее создали «мудрые мыслью», несомненно, уже «знавшие Знание», обладавшие им в скрытом виде, но замыслившие открыть его, распространить и сохранить тем самым от забвения, для чего, собственно, и была изобретена Речь[14], «первое начало Речи» — *prathamám vācó ágram* (X, 71, 1).

Хотя открывающий «Атхарваведу» текст I, 1 имеет конечной целью сохранение Священного Знания, главный его герой — именно Речь в лице ее повелителя, очевидно, Брихаспати, как это явствует из самого текста с высокой степенью вероятия и как это может быть поддержано гимном к Познанию в «Ригведе», где в первом же слове первого стиха (X, 71, 1) эксплицировано имя Повелителя Речи, данное в «сильной» форме — *Bŕhaspate*, Vocativ. Во всяком случае структура AV I, 1 определяется двумя факторами — обращениями к Повелителю Речи с просьбой нечто сделать и указаниями того, ради чего эти действия, как это ясно, с помощью Речи должны быть совершены. Показательно, что эти указания построены по восходящему принципу. Ср. «стержневую» структуру I, 1: «О Повелитель Речи, силы их, их суть даруй-установи (*dadhātu*) мне сегодня!»[15] & «Снова приди (*punar éhi*), о Повелитель Речи ⟨...⟩ О Повелитель Добра[16], сохрани (*ní ramáya*) (это во мне!). Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)» & «Пусть Повелитель Речи удержит ⟨...⟩ (*yacchatu*)! Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)!» & «Да призовет (*upahūto*) нас Повелитель Речи! Да соединимся мы здесь с сокровенным! (*sám śruténa gametmahi*)! Да не утрачу я сокровенного (*mā́ śruténa vi rādhiṣi*)». Итак, нарастание *śrutá-* 'сокровенное' по стихам очевидно: 1-й стих — ноль, 2-й — один, 3-й — один, 4-й — два. Это сокровенное (*śrutá-*), которое — об этом просят, молят, заклинают во вступительном заговоре AV I, 1 — должно войти в человека и пребывать в нем уже как личная его принадлежность, сохраняться и удерживаться в нем,

соединения с которым чает человек, и есть то Священное Знание, что как бы открывает вход в мир «возможного» и чудесного «Атхарваведы». Это Знание — высшее, оно исходит от бога непосредственно и должно быть услышано (*śru-*) — и физически «чутким ухом»[17] и некиим органом внутреннего духовного слуха. Такое слушание-услышание космологично: «стало слышно во все стороны света», — любил говаривать Гоголь, как бы перекликаясь с космогонической версией гимна к Пуруше: «стороны света из уха (возникли)». RV X, 90, 14 (*díśaḥ śrótrāt*). Именно риши, мудрецы и певцы, сделали лучшее, незапятнанное, но скрытое и хранящееся в тайне, проявленным с помощью Речи: *yád eṣām śréṣṭham yád aripráṃ ā́sīt preṇā́ tád eṣām níhitam gúhāviḥ* (RV X, 81, 1: в обращении к Брихаспати). И это проявленное Словом Знание подлинно, потому что оно воспринято и пережито человеком, ставшим сознательным и активным соучастником акта познания, и в этом коренное различие между двумя видами знания — активным «услышанием» (*śruta-*), в результате которого человек внутренне усваивает себе это сокровенное, услышанное, как бы пробуждается, меняя в сторону углубления свой духовный потенциал, и пассивным «запоминанием» (*smṛtá-*), «зеркальным» усвоением традиции, которое может быть и чисто внешним актом (ср. коренное для всей древнеиндийской традиции различение знания, способов познания, соответствующих текстов — *śrúti-* и *smṛ́ti*).

Но сопоставляемые выше тексты «Ригведы» и «Атхарваведы» объединяются не только общим блоком «слово — знание», в котором направление связей элементов амбивалентно (Слово, воплощающее, являющее Знание, и Знание, творящее Слово) и который выступает как трансформация более общего комплекса «слово — мысль». Второй общий блок, объединяющий соответствующие тексты обеих Вед, — «слово — дело» или, точнее, «слово / знание — дело», что и восполняет разрозненные (казалось бы) элементы до триады «мысль — слово — дело». В этих текстах конкретно элемент «дело» представлен ритуальным актом, жертвенным деянием, жертвоприношением, программируемым словом, воплощающим мысль-знание. Текст AV I, 1, как уже указывалось, использовался в ритуале «порождения мудрости», и, более того, он сам по себе, будучи рецитированным, образует некий ритуал воссоединения с «сокровенным», со Священным Знанием и получения гарантий на сохранение-удержание этого Знания. В RV X, 125 (гимн к Речи — *Vā́c*) Речь находится в сонме богов. Как всеобщая жизненная сила, охватывающая все сущее и являющая собою космический принцип, Речь в силу этих ее особенностей и способностей «являть» — открывать невидимое и «сокровенное» как бы ведет синхронный репортаж с ритуала жертвоприношения, на котором присутствуют все боги и вообще все, что может быть выражено в слове. Речь от первого лица сообщает, с кем она двигается, кого она несет, что она тво-

рит. «Я жалую богатство возливающему жертвенный напиток, хорошо призывающему ж е р т в о в а т е л ю, выжимателю сомы. / Я ⟨...⟩ первая из достойных ж е р т в о п р и н о ш е н и я» (RV X, 125, 2—3)[18]. А в гимне к Познанию, во многом как бы идущем нога в ногу с гимном к Речи (*Vā́c*), — та же триада «мысль — слово — дело (жертвоприносительное деяние)»: «мудрые мыслью Речь создали» (RV X, 71, 2: *dhī́rā m á n a s ā v ā́ c a m ákrata*) «с помощью жертвы пошли они по следу Речи» (X, 71, 3 *yajñéna v ā c á ḥ padavī́yam āyan*; ср. *yád brahmaṇā́ḥ s a m y á j a n t e sákhāyaḥ*. X, 71, 8 'когда брахманы (как) друзья вместе приносят жертву'). Собственно говоря, и в гимне к Речи, и в гимне к Познанию есть и более специальные указания на сферу ритуального жертвоприношения, «дела» по преимуществу[19], ср. мотив расчленения Речи, ее артикулирования, такого ее распределения, при котором она может охватить все, что есть в мире, и нуждается в воплощении в слове: «Меня распределили боги по многим местам», — говорится в гимне к Речи[20]; и там же — «Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа»[21]. То же в RV X, 71, 3: о Речи, за которой следуют с помощью жертвы мудрецы, разделившие ее между многими[22], и, конечно, в гимне Пуруше (X, 90, 11), исходном локусе этого мотива расчленения, отнесенного именно к жертвоприношению: *yát púruṣam v y á d a d h u ḥ katidhā́ v y à k a l p a y a n*... 'Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его?' (другой аспект «распределения» Пуруши — «Четверть его — все существа. Три четверти — бессмертное на небе. На три четверти взошел Пуруша вверх. Четверть его возникла снова здесь». RV X, 90, 3—4 — перекликается с известным «мистическим» текстом AV II, 1 — о Вене, увидевшем высшую тайну — тот уровень, на котором все становится о д н о й ф о р м о й [1], а именно со стихом 2, где говорится о трех четвертях [*padá*], лежащих в тайне: «кто знает их, станет отцом отцов»; и «он — связь» [*bándhu*, важнейшее слово, определяющий и тайный нерв магизма и, в частности, заговора, и явную их форму] , «распространитель» той ткани или нити [*tántu*] бытия, которая определяет единство мира и сулит бессмертие [*amṛ́ta*]; проницание всего сущего и поселение в нем сравнивается в стихе 4 с такой же укорененностью языка в говорящем.

Это расчленение Речи и соответственно Знания, имеющее своим прообразом-моделью расчленение на части приносимого в жертву, актуализирует «составность» того, что расчленяется, его многообразие и тот материал, из которого можно синтезировать целое — Речи, Знания, человека (микрокосма), мира (макрокосма). В известном отношении все эти «целые» изоморфны друг другу. О параллелизме микрокосма и макрокосма уже не раз писалось в связи с Пурушей. В данном случае важнее, что к этому параллелизму подстраиваются Речь и Знание, хотя сам характер этого подобия иной: Речь в принципе членится так же, как членится целое макро- и микрокосма. Иначе

говоря, каждый элемент мира и человека, т. е. всего, что есть, имеет соответствующий элемент Речи-языка или, точнее, может быть выражен в языке, явлен в нем и тем самым стать элементом Знания. Речь-язык в этом контексте «несет» на себе все, что есть в мире, и выступает как форма воплощения Знания обо всем этом. Поэтому нельзя не обратить внимания на весьма важное совпадение в мотиве движения Речи и несения ею всех существующих форм между соответствующими частями текста о Священном Знании (AV I, I) и гимна к Речи (RV X, 125, 1). Ср., с одной стороны, «Те трижды семь[23], что вокруг движутся, неся все формы» (и далее просьба дать их силы и суть тому, ради кого произносится заговор или кто произносит его) — *ye trişaptāḥ pariyanti víśva rūpā́ni bíbhrataḥ*, а с другой, «Я двигаюсь 〈...〉 со Всеми Богами. Я несу обоих: Митру и Варуну. Я (несу) Индру и Агни, 〈...〉 Я несу буйного Сому...» — *ahám* 〈...〉 *carāmy ahám* 〈...〉 *viśvá-devaiḥ / ahám mitrā́váruṇobhā́ bibharmy ahám indrāgnī* 〈...〉 *ahám sómam āhanásam bibharmy...*[24]. Движение Речи-*Vā́c* со всеми, несение ею всех, увиденные аналитически, диверсифицированно, как раз и есть то «расхождение»-«расставление» (*ví tişṭhe*. RV X, 125, 7) Речи «по всем существам», а увиденные синтетически, обобщающе, — то «охватывание» (*ārábhamāṇā*) «всех существ», о которых говорится в гимне, обращенном к Речи или, точнее, в самовосхвалении Речи. Не исключено, что эта «расчленяюще-объединяющая» разнонаправленность Речи реализуется в образе лука, появляющемся и в AV I, 1, 3 и в RV X, 125, 6, хотя и используемом в расходящихся между собою контекстах. В первом случае образ лука подчинен идее сохранения Священного Знания, сохранения несмотря (и вопреки) на крайне неустойчивое положение, чреватое распадом: «Вот здесь скрепи, стянув, как два конца лука — тетивой! / Пусть Повелитель Речи удержит!..»[25]. Главное здесь — удержание status quo даже на грани катастрофы (срыва), которая в данном случае вполне может пониматься и в духе современной математической теории катастроф. Лук натягивается до предела, чтобы этот предел все-таки не был перейден, и весь смысл этого антиномичного образа в том, чтобы подчеркнуть устойчивость-постоянство в ситуации, где, кажется, нет ничего кроме изменения катастрофического характера на следующем шаге. Во втором случае образ лука, так же, как и в первом случае, соотнесенный с персонификацией Речи, служит иным целям: Речь-*Vā́c* натягивает лук для Рудры с тем, чтобы напряжение-натяжение было снято, стрела выпущена и убила ненавистника молитвы (*bráhman*)[26]. Но и в том и в другом случае тот, кто повелевает Речью, натягивает до предела тетиву лука независимо от дальнейших действий — удержать это напряжение и не пустить стрелу или, напротив, выпустить ее — во благо Речи, ради ее защиты от ее ненавистника, ради сохранения ее самой и Священного Знания, ею несомого.

Не останавливаясь здесь на других сходствах сопоставляемых текстов[27], стоит, тем не менее, отметить еще одно, из числа ключевых. Заключительный стих AV X, 1, 4, представляющий собою как бы вывод из всего, — о взаимности и единении всех с «сокровенным» (*śrutá-*), со Священным Знанием, явленным в Речи, вокруг него, по его поводу. Заключение первого гимна первой книги «Атхарваведы» — *s á ṃ śrutena gamemahi mā́ śrutena ví rādhiṣi* (I, 1, 4cd) 'Да соединимся мы здесь с сокровенным! / Да не поступлюсь (не утрачу) я сокровенным!', с вынесенным вперед ключевым элементом *saṃ*, — представляет собою как бы кратчайшим образом выраженный итог знаменитого гимна Единения (RV X, 191, 1—4), но только взятый в аспекте того услышанного-сокровенного, которое и образует источник знания, подлежащего сохранению, о чем и просят в первом же тексте «Атхарваведы», понимаемой ее составителями именно как сумма знаний (summa scientiarum). В гимне Единения идея собирания воедино и пребывания в единстве имеет более широкое применение, но в принципе она остается той же самой, что и в AV I, 1, 4cd. Более того, она и выражается тем же элементом *sám*, также вынесенным на первую позицию, но в «усиленном» удвоенном варианте — «Вместе (*sáṃ-sam*) собираешь (*yuvase … ā́*) ты, о бык, о Агни, все (*viśvāny*) [дары] благочестивого. Тебя на месте жертвенного возлияния (вместе все, заодно) возжигают (*sám idhyase*). Нам сокровища (*vásūny*) принеси (*ā́ bhara*)» (191, 1). Поле единства, совместности, соборности определяется более чем половиной слов, составляющих стих (вместе, собирать, приносить, возжигать вместе, все [дары], сокровища), и трижды повторенное здесь *sąm* задает лейтмотив всего текста гимна, варьируемого разнообразно и далее. — «Вместе собирайтесь! (*sáṃ gacchadhvam*) Вместе договаривайтесь! (*sáṃ vadadhvam*). Вместе настраивайтесь (букв. — 'познайте единство-общность', *sáṃ … jānatām*) в ваших мыслях (*mánāṅsi*)», с отсылкой к первособытию — «как некогда (*pū́rve*) боги у (своей) доли-богатства (*bhāgám*) сидели настроенные вместе (*sajānānā́*, букв. — 'обладая единым-совместным знанием')» (191, 2). Далее (191, 3—4) эта идея совместности-соборности, единства-общности и, следовательно, подобия всех как членов максимально осуществившегося единения передается восьмикратно повторенному прилагательному *samānā́-* (: *sam-*) 'единый', 'объединенный', 'общий', 'подобный', которое семижды открывает паду. В стихах 3—4 сгущение этой идеи, выражаемой и иными способами (ср. *sámitiḥ* 'собрание', букв. — 'со-идение'), достигает предела, включая в себя на звуковом уровне и нейтральные по отношению к единению, хотя и важные для него, слова и через них стоящие за ними реалии — *samānó mántraḥ sámitiḥ samānī́ / samānám mánaḥ sahá cittám eṣām / samānám mántram abhi mantraye vaḥ / samānéna vo haviṣā juhomi* 'Единый совет, единое собрание, единая мысль с душой у них. / Единый совет я советую вам, единым жертвенным

возлиянием жертвую вам' (191, 3). Два мотива бросаются здесь в глаза: во-первых, в с е х призывают сделать то, что некогда сделали боги, а именно — собраться на месте жертвоприношения ради общего и всеспасительного дела — ритуала, и, во-вторых, трижды подчеркивается идея с о в е т а — *mántra-*, *abhí-mantray-*; это слово этимологически и актуально отсылает к мысли (*man-* 'мыслить', 'думать'), но реально предполагает выраженность ее в слове, более того, в институализированной жанровой, обычно ритмизованной конструкции, совмещающей в себе поговорку, молитву, песнь и — что особенно важно — з а г о в о р (это слово, действительно, является одним из обозначений заговора): *sam-* & *mantra-*, собств. — в мыслях задуманный и в слове воплощенный с-говор, за-говор, дающий по идее возможность совершить и дело («действенное» слово-мысль). Если учесть вед. *mantra-kṛ́t-* 'творец-делатель песни-мантры'[28], о жреце-певце, который творит мантру и произносит-поет ее (ср. *mantra-vādin-*, о произносителе мантр, и *mantra-śāstra*, о книге мантр, их собрании), то пада *samānám mántram abhí mantraye vaḥ* могла бы в одном из вариантов интерпретации быть понята как «Единый заговор я заговариваю вам», и этот заговор — на е д и н е н и е, а произносит его от первого лица (*abhí mantraye*), очевидно, *mantra-kṛ́t-*, исполнитель заговора, заговорной песни. Это предположение дает веские основания говорить о «заговорной» природе этого гимна и характерной композиции его: 1-й стих — приглашение к жертвоприносительному ритуалу, введение в него всех собравшихся; 2-й — упоминание о «прецеденте», отсылка к известному мифу о богах, собравшихся на «первожертву», и, наконец, пример для присутствующих, имеющие целью подвигнуть их на своего рода imitatio deorum; 3-й — перенос (из мифологического прошлого и области «высоких» образцов в актуальное настоящее, призыв к подражанию этим образцам, как бы последние советы подготовиться к ритуалу и оповещение о его начале; и наконец, 4-й стих — сама мантра-заговор, ее текст, подхватывающий призыв в 2ab и строимый в «императивно-оптативном» модусе («да будет!»), столь характерном для заговоров, именно их ядра (непосредственная просьба-мольба, обращение к силам, способным помочь заказчику заговора): *samānī́ va ā́kūtiḥ / samānā́ hṛ́dayāni vaḥ / samānám a s t u vo máno / yathā́ vaḥ susahā́sati* (190, 4) 'Единым (да будет) ваш замысел, едиными — ваши сердца. / Единой да будет ваша мысль, чтобы было у вас доброе согласие!' Последняя пада, указывающая цель и назначение всех предыдущих «да будет», выделена двояко — впервые в стихах 3—4-м в начале пады отсутствует *samānā́-* и впервые в гимне-заговоре «предмет» заговаривания обозначен в его последней и главной сути — *susahā́sati*, т. е. согласие, букв. — 'благое (*su-*) совместное (*saha-*) бытие-пребывание (*asaḥ*)'. Достижение этого согласия, собственно, и есть то «соединение с сокровенным», о котором говорится в конце текста, откры-

вающего «Атхарваведу». Сравнение этого последнего фрагмента с последним гимном «Ригведы» позволяет не только обнаружить сродство идей и формы их выражения между этими двумя ведами, но и выдвинуть два предположения — о том, что гимн RV X, 191 являет собой некую «заговорообразную» конструкцию в «гимновом» оформлении, которая может толковаться или как некая «предзаговорная» структура, или наоборот, как заговор, вовлеченный в «гимновое» пространство и существенным образом трансформированный, хотя и не утративший полностью заговорных черт (в любом случае ценно, что гимн X, 191 возвращает нас к тому ритуальному перволокусу, в котором возник заговор), и о том, что своим последним гимном «Ригведа» как бы адресует слушателя к той «сумме знаний», которая содержится в «Атхарваведе» и которая может быть постигнута и усвоена только при условии «собирания воедино», концентрации мысли, слова и дела и их согласия между собой, т. е. того «благого совместного бытия-пребывания», единства, о котором речь шла выше [29]. Во всяком случае в указанном отношении связь «Атхарваведы» с «Ригведой» и отчетлива и органична; более того, она намекает на некий единый гипотетический ведийский «Ur-Text», давший начало обеим Ведам. То, что каждая из них, специализируясь на «своем» (гимны, заговоры), не забывает полностью и «чужое», сохраняя его в небольшом резерве (заговоры в «Ригведе», гимны или, говоря точнее, «незаговорные» тексты «Атхарваведы»), свидетельствует и о неполной преодоленности «смешанного» характера «Ur-Text»'а, и о весьма целесообразном распределении функций и соответственно информации между двумя этими филиациями исходного текста.

III. О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ СОСТАВЕ

2. Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium): к реконструкции архаичного ритуального «анатомического» прототекста

Речь идет об известном заклинании против Плотия (*E. H. Warmington.* Remains of Old Latin. Vol. IV. L., 1979, p. 280—284), одном из ранних образцов этого жанра (I в. н. э.) в латинской традиции. Его архаичность подтверждается языком, содержащим ряд формул и клише, параллели которым обнаруживаются в других индоевропейских традициях (при этом характерно наличие в тексте ряда «просторечных», разговорных форм), и самим типом заклинания, отличным от более поздних латинских заговорных и заклинательных стандартов, широко распространивших свое влияние на большей части средневековой Европы. Укорененность этого текста в италийской традиции делает его важным свидетельством этого типа заговоров в эпоху,

предшествовавшую сильным культурным влияниям, идущим с Востока, и тех реалий, которые стояли за подобными текстами. В этой связи текст приобретает особое значение и как источник ряда древнеиталийских представлений, восходящих и индоевропейской эпохе.

Как и другие подобные тексты, сохранившиеся в сочинениях Варрона, Макробия, Катона, Тита Ливия, этот заговор довольно сильно ритмизован и, видимо, дает известные основания для восстановления некоторых черт ритмической схемы заговорно-заклинательных текстов. Иногда эта схема поддерживается синтаксическими параллелизмами и повторами, в основе которых лежит употребление одних и тех же морфологических форм, но в других случаях именно эта «синтаксическая» инерция нарушает ритм, приводя к созданию своеобразных «хвостов» в отдельных местах ритмической схемы. Отчасти то же можно сказать и о звуковой организации текста. Она несомненна в отдельных отмеченных местах, но отступает в тень в тех случаях, когда содержание текста «разыгрывается» в форме списков реалий с фиксированным порядком их появления. Повторы формул увеличивают монотонность звуковой организации текста, придавая ей, однако, экстенсивный характер. Но отмечаются и примеры противоположного типа — вплоть до анаграммообразных построений, что вполне в духе старолатинской поэзии (ср. Carmina Saliaria, Carmen Arvale, сатурнические стихи, исследовавшиеся с этой точки зрения Соссюром, «Энеиду» и под.). Так, начальная строка *Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxsor* как бы дважды включает в себя имя Прозерпины — явно и тайно (*...ona p...ra...p...onis...sor* ⊃ *Proserpina*). Не исключено, что первоначально имя *Proserpina* отсутствовало, и восстанавливаемое тогда (*) *Bona pulchra Plutonis uxsor* (ср. вторую половину «стиха» — *seive me Salviam deicer*[*e*] *oportet*) могло содержать в скрыто-расчлененном виде имя Прозерпины, адресата заклинания (ср. сразу же *seive me Salviam* ⟨...⟩ *salutem*...). Сходные морфологические и/или словообразовательные элементы, как и повторы, пронизывают текст. Ср.: *eripias* — *tradas* — *tradas* — *mittas* — *tradas* — *mandes* — *mandes* — *tradas*; *perdat* — *exseat* — *disperdat*; *aspicere* — *videre* — *contemplare*; *ni possit* & Inf. (*vitare*, *dicere*, *se adiutare*, *sentire*, *dormire* [2×], *facere*, *stare*, *aspicere*, *videre*, *contemplare*); *do* [6×] — *dabo*; *eripias* — *eripiant* — *eripiat*; *luctent* — *deluctent*; *mandavit* — *mando* — *mandes* — *mandes*; *evincant* — *vincant*; *quartanae*, *tertianae*, *cottidianas*; многочисленные цепочки аккузативов и т. п.

Структура заговора проста, но организация ее в высокой степени продумана. Заговор начинается с обращения к Плутоновой жене Прозерпине с просьбой передать Плотия Плутону (ср. *Plotius* — *Pluto*) для его наказания. Сам Плотий уподобляется жертве (*Quare hanc victimam tibi trado*). Прозерпина, выступающая здесь как *Salvia*, призывается отнять у Плотия здоровье

(*salutem*) в его самых общих проявлениях — телесная целостность, жизненный цвет—свежесть, сила—крепость, мужественность (*corpus*, *colorem*, *vires*, *virtutes*). Лихорадка (*febris*) — основное средство лишения этих признаков здоровья (ср. у Цицерона *tertianae febres et quartanae* — в связи с архаичной формулой *terque quaterque*, например у Вергилия). Если учесть, что это февральское заклинание (*ante mensem Martium*), что февраль — месяц очищения (*februarius* и 'февраль' и 'очистительный', ср. *Februa*, ежегодный ритуал культового очищения, приуроченный к концу года [начало нового года — в марте]), что *februum* — обряд очищения, а *Februus* — имя этрусского божества подземного царства и т. п., — введение в этом месте и в это время мотива лихорадки — *febris*, насылаемой на Плотия супругой бога подземного царства Плутона Прозерпиной, выступающей здесь как *Acheruosia* (= **Acherousia*), представляется вполне закономерным. Трехглавый пес, териоморфный символ нижнего мира, должен вынуть у Плотия сердце, символ жизни (*Me mittas arcessitum canem tricepitem, qui Ploti cor eripiat*). Если все задуманное против Плотия совершится, Прозерпина-Сальвия будет вознаграждена.

Далее следует основная часть заклинания: части тела Плотия «предаются» Прозерпине-Сальвии. Ее имя еще пять раз повторяется после обозначения первых пяти частей головы-лица: голова, лоб, веки, ресницы, зрачки (*pupillas*, Acc., как и далее); 2-я группа — ноздри, губы, уши, нос, язык, зубы (конец ее — объяснение мотива «передачи»: *ni dicere possit Plotius, quid sibi doleat* — чтобы не мог сказать, что у него болит [речь и ее восприятие]); 3-я группа — шея, плечи, руки, пальцы (*ni possit aliquit se adiutare*); 4-я группа — грудь, печень, сердце, легкие (*ni possit sentire, quit sibi doleal*); 5-я группа — внутренности, желудок, пуп, бока (*ni possit dormire*); 6-я группа — спина (*ni possit sanus dormire*); 7-я группа — телесный низ, «недра» (*nei possit urinam facere*); 8-я группа — зад, анальное отверстие, бедра, колени, голень, лядвея, ноги, щиколотки (лодыжки), стопы, пальцы, ногти (*ni possit stare sua virtute*). В заключение — «заклепка», тройное пожелание злой гибели (соответствующий глагол варьируется по форме трижды: *Male perdat, male exseat, male disperdat*), чтобы Плотию «ни в каком месяце не смотреть, не зреть, не видеть света белого» (*amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplare*), с подобным же симметричным указанному тройственным варьированием глагола.

Этот текст представляет собой так называемый «черный» заговор, заклинание, направленное на зло (трехкратное заключительное *male*), конкретно на полное расстройство (распад) всего состава человеческого тела. Примеры такого рода хорошо известны, но значение этого текста состоит в его претензии на универсальность. Зло должно коснуться и поразить всего человека, весь его состав без изъятия — и в целом и по частям. В связи с этим заданием дается очень полная опись всего человеческого состава (около 40 частей), при

этом хорошо организованная и направленная сверху вниз, от головы до пят. Это направление, как правило, последовательно выдерживается, и небольшие отступления связаны с одновременным заданием обозначения основных «телесных» зон: голова («зрение»), голова («обоняние», «слух», «вкус», «речь»), верхняя часть туловища и руки, грудь («сердце», «легкие»), средняя часть туловища и внутренности, задняя его часть («спина»), нижняя часть тела, ноги и примыкающие части тела. Это членение человеческого тела предполагает не только локальные, но и функциональные основания. В этом смысле заговор представляет собой как бы конспект архаичной функциональной анатомии, предполагающий предшествующие опыты в области «анатомических» классификаций и таксономии.

Природа таких текстов становится еще более ясной при введении их в некий более широкий контекст и сравнении их с текстами, работающими с той же «анатомической» номенклатурой, упорядоченной, однако, противоположным по направлению движением — снизу вверх. Наиболее выдающимся примером в этом отношении как раз и следует считать выше проанализированный ведийский «гимн» о человеческом составе — AV X, 2: «Тело человека». Этот текст интересен как образец сильно институализированной жанровой конструкции, представляющей собой серию загадок (т. е. вопросов и ответов) на космологические темы «брахмодья». На основании этого текста реконструируется целый класс архаичных текстов, непосредственно связанных с ритуалом жертвоприношения, который воспроизводит восстановление состава мира и человека (параллелизм макро- и микрокосма, ср. образ Пуруши) после того, как этот состав распался на membra disjecta и оказался на пути к развеществлению, хаотизации. В связи с латинским заклинанием особое внимание в AV X, 2 должен привлечь состав членов человеческого тела (также около 40 названий), в очень значительной степени совпадающий с упомянутым выше перечнем. Но еще показательнее, что направление перечисления, как бы определяемое актом сотворения человека, в AV X, 2 в точности («зеркально») обратно принятому в заговоре против Плотия, где речь идет не о сотворении человека, но о его разрушении, «рас-творении» (анти-Пуруша), а именно: пяты, лодыжки, пальцы, кривизны, колени (коленные чашечки), ноги, ствол, ладвеи, бедра, остов, грудь, шейные позвонки, сосцы, локти, плечевые кости, ребра, руки, плечи, семь отверстий: два уха, две ноздри, два глаза, рот, язык (между челюстей), речь, мозг, лоб, затылок, череп, голова, если говорить об основном (уместно отметить, что кое-что вынесено за пределы самого списка; также упомянуты и некоторые общие свойства человека — форма, величина, имя и т. п. и функции — зрение, дыхание, способность к движению, ментальные способности и т. п.; отдельные расхождения обычно легко объяснимы). Весь этот синтез — для того, чтобы человек мог

встать, стать, стоять (ср. выше об этом действии, приводящем к «составлению» тела, ср. *со-став* тела при *стать* : *стоять, вставать*) — тогда как цель «злых» деяний против Плотия в том, чтобы *in possit stare sua virtute* — «не мог стоять своей крепостью». Итак, с одной стороны, самостояние и прямостояние, с другой, «низ-стояние» как разрушение стояния.

Таким образом, перед нами два текста о составе и функции членов человеческого тела (разные стадии деградации «прототекста» сохранены в заговорах от болезней). Один из них представляет собой как бы руководство «операционного» типа для синтеза полного состава человека («сотворение») в последовательности операций. Отсюда — восходящее движение. В другом тексте цель иная — как этот полный состав рас-строить, рас-членить, «испортить». Этому «аналитическому» заданию соответствует нисходящее движение. За этими двумя текстами, едиными по материалу и разными, противоположными по заданию (оба текста перформативны, их произнесение уже и означает их осуществление, т. е. слово = дело), легко угадывается общая ритуальная протоситуация главного годового праздника в архаичных мифопоэтических коллективах — распадение целостного самодостаточного космоса — большого (мир) или малого (человек), — стирание, изнашивание, порча его частей и следующее за этим восстановление этой целостности из «очищенных» (реабилитированных) частей мирового и/или человеческого тела. Эти противоположные, но обратным образом связанные между собой операции реально наиболее точно иллюстрируются расчленением жертвы (ср. мотив человека-жертвы в AV X, 2, 14) и последующим составлением целого из разъятых частей (обе эти операции хорошо известны в разных традициях). Из осмысления этих операций родились «мифопоэтическая» анатомия и соответствующие типы «анатомических» классификаций, еще не порвавших связей с единой «космобиологической» сферой (ср. магическую анатомию в древней Мексике). Макрокосм и микрокосм, космологическое и антропологическое, космогония и эмбриогония, космология и эсхатология, становление и разрушение благодаря текстам указанного типа становятся взаимосвязанными явлениями, вариантами единой структуры и единой операции — «тетической», определяемыми лишь направлением применения этой операции (или тетической *vice versa* анти-тетической). Каждый из этих текстов так или иначе отсылает и к обратному для него «порядку» (ср. *luctent* — *de-luctent*, *vincant* — *e-vincant* или фрагмент о распаде и гибели в AV X, 2, 10 и т. п.). Зна́ком «положительно-восходящего» порядка является индоевропейский «тетический» глагол **dhē-* 'ставить', 'класть' ('учреждать' как 'вызывать к бытию и осмысливать'), ср. др.-инд. *dhā-*, десятки раз выступающее в AV X, 2. В латинском заклинании употребляется «обратный» ему глагол *e-ripere* 'лишать', 'вырывать' (ср. *repere* — при др.-инд. *rápas* 'телесное по-

вреждение'); в заглавии — *dē-figere* 'втыкать', 'вонзать', 'приковывать к месту', 'поражать' и др., отсылающее к магической практике прокалывания ритуальных «замен» человека (ср. у Цицерона — *quae augur injusta defixerit*). Но, учитывая др.-инд. *dhā-*, основным глаголом «деструкции» в подобных латинских текстах могло бы быть *dē-ficere* 'отпасть', 'недоставать', 'приходить в упадок' (ср. *membrum quod deficit*. Cic.), корень которого восходит к и.-евр. **dhē-*, ср. *dē-fectus*, *dē-fectivus*, *dē-fectio* и т. п. при *facere* (напр., *facere sacra*, о жертвоприношении), др.-инд. *ava-dhā-*, *ni-dhā-* с идеей нисходящего движения, ср. ц.-сл. *у-дѣти* 'взять', 'унести'. «Противоположность» обоих этих текстов, апеллирующая к исходному единству, может быть усмотрена и в том, что «сотворение» связывается с «верхним» божеством — Брахманом в одном случае, а «разрушение, распад» с «нижним» божеством — с Плутоном в другом.

3. «Голубиная книга» и сродные ей заговорные тексты: состав тела и его распад (к реконструкции «анатомического» прототекста)

Обозначенные в заглавии тексты рассматриваются здесь под углом зрения целого и частичного, единого и многообразного, составления-собирания и распадения-разбирания или, если взглянуть шире и глубже, космологии и эсхатологии (макромир, Вселенная), роста-расцвета и деградации-угасании (микромир, человек). В данном случае важна общая идея, взятая в ее наиболее рельефном варианте. Поэтому фактический материал здесь ограничен необходимым минимумом — тем более, что он легко может быть расширен за счет многочисленных примеров из самых разных традиций.

Не касаясь здесь проблемы происхождения «Голубиной книги», как и ряда других, с нею связанных, и отсылая к уже имеющимся исследованиям как общего характера, так и более частного[30], можно сказать, что она представляет собою уникальный памятник русской словесности, органически сочетающий в себе фольклорное и книжное, «свое» и «чужое». «Голубиная книга» представляет собою своего рода энциклопедический компендиум по мифопоэтической космогонии от времен творения до того рокового рубежа, с которого начинается падение Святой Руси, торжество Кривды над Правдой (во всяком случае в сознании определенного культурно-исторического слоя, усвоившего себе этот текст и по мере возможностей вносившего в него свои представления о мире и человеке). Этому заданию отвечают значительный объем текста (есть варианты по 300 стихов) и разнообразие версий, ставящих иногда акценты на несколько различных мотивах, очень четкая организация текста, его тематически-предметная широта, установка на целостную картину мира. В определенные периоды «Голубиная книга» пользовалась очень

большой популярностью (сама традиция причисляла ее к «духовным стихам», и она исполнялась нищими странниками, обычно слепцами). До нашего времени дошло значительное количество версий, вариантов текста, не говоря уж о следах знакомства с ним, обнаруживаемых как в других текстах народной словесности, так и в литературе.

Уникальности «Голубиной книги» соответствует исключительно высокий ее авторитет. Это — «великая книга», «книга книг», книга по преимуществу и по заключенному в ней высокому смыслу-мудрости, превышающему способности человеческого разумения. *Умом сей книги не сосметити / И очами нам книгу не обо́зрити, — / Великая книга голубиная!* И по физической своей величине «Голубиная книга» не имеет себе равных (*В долину книга сорока локо́т, / Поперек книга тридцати локо́т, / В толщину книга тридцати локо́т...*). Но и по своей глубине и авторитету она явно первенствует: об этом можно судить хотя бы по тому, что *Писал эту книгу свят Исай пророк, / Читал эту книгу Иван Богослов. / Он читал эту книгу ровно три года, / Прочитал во книге только три листа.* Эта книга хранит в себе некую тайну, доступ к которой закрыт или затруднен (*Не узнать нам, во книге что написано: / На руках держать нам книгу, не удержать будет...*). Таинственно и провиденциально само появление книги (*Из-под той страны из-под восточные / Выставала туча темная, грозная; / Да из той тучи грозной, темные, / Выпадала книга голубиная*), приуроченное к сакральному ритуальному центру — к Фавор-горе, к животворящему кресту, к камню-алатарю и к честной главе Адамовой. Именно в этом месте собираются «сорок царей со царевичи» и участвуют в своего рода ритуальном диспуте на тему тайны мира — его состава и его творения (происхождения частей мира). Вопрошает Волотоман царь Волотоманович (вариант — Володимер царь Володимерович), отвечает «наш премудрый царь Давид Евсеевич». Между ними и происходит этот вопросо-ответный диалог на космологические темы, восходящий к жанру подобных словесных состязаний-поединков, споров, засвидетельствованных в разных архаичных традициях, в частности, в индоевропейских, прежде всего в Древней Индии[31]. Как и положено провидцу, прорицателю, поэту, каковым и был Давид Евсеевич, содержание, глубинные (ср. «Глубинная книга») смыслы выпавшей на землю книги он раскрывает не через чтение ее, но «по памяти» — *Я вам так скажу, братцы, по п а м я т и, / — По памяти, как по грамоте*[32].

Как известно, структура «Голубиной книги» определяется длинной цепью вопросов и ответов о «началах». В качестве объектов этой процедуры выступают основные элементы космологической картины мира, данные, во-первых, в нисходящем порядке (постепенное оплотнение и конкретизация по шкале «космическо-природное» — «человеческо-культурное», ср. Белый Свет, Солнце, Месяц, Звезды и т. п. — вплоть до человека, социальных групп, города, церкви,

алтаря) и фиксирующие последовательность фаз творения и, во-вторых, операционно определяемые через указание их происхождения из частей некоего антропоморфного существа («Первочеловека» или Бога). Отсюда — упорядоченная цепь отождествлений элементов Космоса и частей человеческого тела, что отсылает одновременно и к составу макромира, и к составу микромира, и, более того, к их материальному и функциональному единству:

Отчего начался у нас белый свет; / Отчего у нас солнце красное; / Отчего у нас млад светел месяц; / Отчего у нас звезды частыя; / Отчего у нас зори светлыя?

Ответ держит «наш премудрый царь Давид Евсеевич»:

Начинался бел свет от Свята Духа, / От Свята Духа, самого Христа / 〈...〉 */ Солнце красное от лица Божья, / Млад светел месяц от грудей Божьих, / звезды частыя — оны от риз Божьих, / зори светлыя от очей Божьих, / Самого Христа, Царя Небесного*[33].

Этот же принцип оказывается ведущим и при рассмотрении состава социального «тела»: *Зачáдились цари со царицами / — От честной главы от адамовой; / Зачáдились князья со боярами / — От честных мощей от адамовых, / — Завелось крестьянство православное / — От того колена от адамова*, что, кстати, тоже вызывает в памяти известные древнеиндийские аналогии, о которых уже писалось раньше[34]. Объекты, определяющие («задающие») состав мира и образующие его плоть, сакральны, и сакральны они уже в силу того, что сотворены, вызваны к бытию в акте творения, причастны к нему и к ситуации «первого» раза. Но сакральность этих объектов возрастает и от того, что они произошли от священной плоти «Первосущества» типа ведийского Пуруши, так сказать, «заполнителя» (др.-инд. *pur-* 'наполнять' и под.) пространства. Сакральность элементов космологического устройства и всего состава мира придает им особую ценность. Тем самым аксиологический параметр состава мира и творения задан с самого начала. В эксплицированном виде критерий ценности вводится далее: «ценно» всё, что сотворено, и тем более то, что принимало участие в творении; ценны «родители» — мать и отец как причина рождения-творения. Когда речь идет не об уникальных, единственных в своем роде объектах, а о классе их, выяснение преимущественной ценности одного объекта относительно других в том же классе особенно важно. В этом случае нет места автоматическим заключениям: тут нужно знание-мудрость, открытое только избраннику. Поэтому «цари со царевичи» и их корифей Волотоман Волотоманович интересуются прежде всего ценностью («первенством») разных частей состава мира, и, чем ближе эти части к ним и к их времени, тем насущнее задача познания этих ценностей — *Который у нас город городам мать; / — И котора церква над церквами мать; / — И который царь над царями царь?...* Такие же вопросы

по схеме «Который *x* всем *x*-ам мать (отец)» задаются относительно всего круга перечисленных выше объектов. И хотя не предполагается, что «Иордань-река» реально была прародительницей всех рек, именно она именуется их матерью: ценность, определяемая происхождением, в данном случае совпадает с «чистой» ценностью — максимумом сакральности. Каждая река постольку река, поскольку она дочь священной матери, поскольку это «материнство» составляет основание для вхождения в некий ценностно отмеченный список, в котором в значительной степени преодолевается эмпирическая принадлежность к совокупности «просто» рек. На поставленные вопросы Давидом Евсеевичем даются ответы, нередко с объяснением причин: Иерусалим-город, его соборная церковь, наш белый царь, Свята Русь-земля, Фавор-гора, кипарис-древо (как крестное древо), киянь-море, Ильмень-озеро, Иордань-река, кит-рыба, стрефил-птица, единорог-зверь, бел-алатырь-камень, плакун-трава и т. п. Эти перечни, в которых указываются представители каждого из классов объектов, занимающие первое место в списке, и составляют topographia sacra или — более широко — res sacrae мира, возникшего в процессе творения (в определенном смысле они совпадают с «вещным» и «ценностным» заполнением пространства в заговорах, обычно не выходящим за пределы указанного набора объектов в «Голубиной книге»).

Заключительная часть «Голубиной книги» носит иной характер — от физического состава мира делается переход к нравственной его структуре — к понятию греха, покаяния, прощения, к теме души. Этот переход обычно начинается с объяснения преимущественной ценности плакун-травы или «купарес-древа»: на этом древе был распят Христос, а когда Богоматерь (: *Бога мать*) шла к кресту и плакала, там, где падали ее слезы, вырастала плакун-трава. В этом контексте и возникает тема грехов, которым есть и которым нет покаяния — *Ино всим грехам покаянье есть, / Только тым грехам покаянья нет, / Который бранит, братцы, Свята́ Духа / ⟨...⟩ / Который бранит, братцы, отца с матерью; /.../ Который грешит кум с кумой хрестовою, / Да который во утробе плод запарчивал, — / Только тым грехам покаянья нет.*

«Нравственный» слой «Голубиной книги» этим, однако, не исчерпывается. «Как бы для проверки истинности ответов царя Давида Евсеевича, Волотоман Волотоманович задает ему последнюю, ключевую, загадку о двух зайчиках, сереньком и беленьком, которые «во чистом поле собегалися и подралися»: серый обидел белого, и — *Пошел беленький во чисто поле, / Пошел серенький во темны леса.* Ответ царя Давида Евсеевича составляет знаменитый текст-символ — о Кривде и Правде, в котором эти абстрактные понятия фактически персонифицируются или, по меньшей мере, одушевляются. *Нонечь Кривда Правду приобидела: / — Пошла Правда она на вышние небеса, / — А Кривда оставалась на сырой земли, — / По всему народу православному. /*

— Она пала нам всем на ретиво сердце: / — Оттого у нас в мире стало правды нет; / — Стали беззакония великие... — Финал «Голубиной книги» занимает рассказ Волотомана Волотомановича о приснившемся ему сне [35] (древо, выросшее в саду, с пташкой на нем, распустившей перья до земли) [36] и объяснение сна царем Давидом Евсеевичем: он толкуется как указание на предстоящее рождение у него сына Соломона.

В трагическую эпоху раскола тема Кривды, «приобидевшей Правду», «беззаконий великих» стала жгучей, поскольку она имела отношение не только к актуальной ситуации, к злобе дня, но и к самим принципам, самим основаниям организации и иерархии, которые легко вычленяются из ответов царя Давида Евсеевича и на которые опирается Святая Русь во всей ее органической целостности. Возникала серьезнейшая угроза не только этому большому и привычно обжитому «домострою», но ставились под сомнения сами начала и устои космологизированного и сакрализованного мироустройства и отвечающей ему святой жизни. И, главное, не оставалось времени, чтобы ждать, *пока через тридцать лет этот сон рассудится* и Правда вернется на землю, изгнав с нее порождения Кривды — людские грехи. Да и, оказывается, далеко не все уже верили в возможность возвращения Правды. Предлагались и крайние решения, поскольку — так они мотивировались — *Последние пришли лета*, грех одолевает, и отныне грешникам *житие пространно* (до сих пор пространность-просторность была атрибутом той *святой* жизни в том *святом* мире, который возникает в воображении слушателей царя Давида Евсеевича), а праведникам *житие гонимо*. Поэтому выбора для этих людей «жития гонимого» больше нет, и не остается ничего иного, как *в последние лета* последовать п о с л е д н и м решениям, прислушавшись к наиболее радикальным советам: *Убирайтесь, мои светы, / Во леса, в дальние пустыни, / Засыпайтесь, мои светы, / Рудожелтыми песками, / Вы песками, пепелами! / Умирайте, мои светы, /* За *крест святой /* 〈...〉 */ Отворю вам, мои светы, / Врата пресветлого рая /* 〈...〉 */ Небесного моего царства* («Песня морельщиков») [37], ибо Правда — на небе, и она уже никогда не сойдет на землю: единственно, что остается, — каяться и ждать Страшного суда [38], в ожидании которого душа плачется: *Вечóр я со другом сидела, / Поутру мое тело водой моют, / Водой моют, во гроб кладут, / Мою душу на суд ведут — / Мимо рая пресветлого, / Мимо царства небесного. / Плачет душа грешная, / Плачет она рыдаючи: / «Ох, горе мне великое! / Не заведала я царства небесного, / Заведала я ада кромешного. / Жила я была на вольном свету, / Отца и мать не почитала, / Христа Бога раздражала, / Сотону я спотешала. / Ох, горе мне великое! / Заведала я себе ада кромешного, / Запустили меня — душу, душу грешную, / Во тьму глубокую, во пляшший огонь»* («Плач души». Варенцов, 160, ср. 156—157).

Но предлагались и иные решения, и в данном случае внимание привлекает известный текст «К плоти» (название условное), датируемый той же эпохой и ценный как очевидными следами связи с топикой и образами «Голубиной книги», так и сознательностью и безусловностью выбора иной позиции (конкретные решения проблемы Правды и Кривды, предлагаемые в этом тексте, здесь не рассматриваются, но они, конечно, должны иметься в виду). Замечательный по своей поэтической напряженности и трагическому переживанию сгущающегося в мире греха стих «К плоти» (Варенцов, 193—194) говорит не о составе мира, но об изнанке его, обнаруживающейся при распаде этого состава. Распад и есть главная тема этого духовного стиха. Но он и о составе мира, хотя бы как негативе «позитивного» распада. Если в «Голубиной книге» «состав» проверяется, удостоверяется и освящается происхождением-становлением его частей, то распад выхватывает из общей картины рушащиеся части состава, только что выбывшие из этого состава, который в процессе распада проверяется и опознается по последовательным шагам деградации мира и человека, их диссоциации, разрежения (в отличие от оплотнения мировой ткани при творении), порчи, по утрате ценности каждой из частей этого распадающегося состава. И та плоть, которая так победно, мажорно, торжествующе выступает в «Голубиной книге», где она творит из себя всё, что есть в мире и что имеет в нем цену, теперь становится средоточием греха, предметом страха для праведника, источником гибели. И грех, страх, гибель идут к человеку не со стороны, зло лежит не вовне, но в самом страждущем, греховном, отчаявшемся и подверженном гибели человеке. Его единственный ресурс-надежда — осознание того, что все эти беды лежат в нем самом, потому что именно плоть, тело, *его* плоть, *его* тело и есть зло. А раз это осознано, то и путь один — добровольное разрушение плоти-тела, самоуничтожение, по крайней мере в том, что и является основным носителем зла и, значит, из него вытекающих греха, страха и, наконец, гибели — окончательной и вечной. *Плоть моя невоздержная,* — обращается страдалец к самому себе или, точнее, его лучшая и бессмертная часть — душа — к низшей и худшей части — плоти, — *Я боюсь тебя: погубишь меня, / Выгонишь из темных лесов, / Из темных лесов, из дремучих, / Из зеленой из дубровушки, / Из прекрасной из пустынюшки...*[39] Надежда теперь не на плоть и материю, а на бесплотность, бестелесность, на дух и на носительницу его — душу, находящуюся в общении с Богом: *Не унывай, душе моя многогрешная, / Уповай, душе моя, на Господа, / И на Спаса Вседержителя, / И на Мать Божию, Богородицу, / И на Ангела на хранителя!* — Тема Христа, Богоматери, души становится здесь исходной, тогда как в «Голубиной книге» она возникает как отдаленное следствие предыдущего. Тема греха в стихе «К плоти» также по-своему продолжает эту тему в «Голубиной книге»: *Под мо-*

рем, под землею / Мучатся души грешные, / Оне мучатся и день и нощь, / Оне плачутся — что реки льются, / Возрыдают — что ручьи ревут. И здесь в трансформированном виде, но неслучайно возникает тема родства и, следовательно, рождения, происхождения, укорененности в основе, вхождения в этой основой определяемый класс. Грешные души вопрошают — *Есть ли у нас о т е ц и м а т ь? / Есть ли у нас б р а т и с е с т р а? / Есть ли у нас и р о д и п л е м я? / Поведали бы им муку вечную. / Тошно нам во огне гореть / Грустно нам во смоле кипеть, / Еще тово тошней — черви точат, / Всего-то тошней — на диавола зреть.* Мука вечная, о которой здесь говорится, как раз и обозначает ныне и всегда актуально переживаемый распад плоти мира, плоти человека, порчу и гибель ее частей. Родство, «материнство», освящающее то, что родилось, и придававшее ему ценность, теперь понимается как источник мучений плоти, как причина непрекращающейся сансарической бесконечности. Сама Мать сыра-земля, высшее воплощение материнства, охвачена горем и огнем по отношению к своим грешным детям: *Как расплачется и растужится / Мать сыра-земля перед Господом: / Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять, / Тяжелей того — людей держать, / Людей грешных, беззаконныих / Кои творят грехи тяжкие, / Досады чинят о т ц у, м а т е р и, / Убийства и татьбы деют страшныя, / Повели мне, Господи, расступитися, / И пожрать люди-грешницы, беззаконицы.* — Понимая чувства Матери сырой-земли, соглашаясь с нею (*Всех ты тварей хуже осужденная, / Делами человеческими оскверненная!*), Христос все-таки просит ее п о т е р п е т ь еще его «пришествия страшного», когда он у б е л и т переставший быть белым *бел-свет* «Голубиной книги», землю «снегу белей» и «прорастит» на ней «прекрасный рай» (*Люди моя избранныя, веселитеся во веки!*). Это заключительное обещание рая как бы возвращает к той же теме (*древо сахáрно* как райское древо, сам рай, райский сад) в финале «Голубиной книги», но в отличие от него оно развенчивает всякую плоть, всякую «составность» (ибо в ней — разрушение и смерть) и материальность и мнимые ценности, с ними связанные. Так утверждается новая система ценностей — нравственных: носителем истинной чистоты и правды становится отныне «бесплотная» душа в ее высшем устремлении.

Тема распада телесного состава (а в конечном счете и нравственного) отсылает, конечно, еще к одному кругу текстов — к заговорам как типа заклинания против Плотия, разобранного выше и представляющего собой «черный» заговор, имеющий своей целью вызвать расстройство-распад всего состава тела Плотия, так и того широкого корпуса обычных («белых») заговоров, направленных, напротив, на восстановление и сохранение телесного состава, на излечение его частей, пораженных болезнями, которые грозят вначале деструкцией частей тела, а затем и всей целостности состава че-

ловеческого тела. В этой связи данные подобных заговоров заслуживают быть введенными в тот контекст, который намечен выше в связи с AV X, 2 и заклинанием против Плотия, с одной стороны, и который как концепция, претендующая на общий характер и космологические истоки так отчетливо выступает в «Голубиной книге», — с другой.

Особое значение имеют, конечно, заговоры, ориентирующиеся на полноту перечисления частей «целого» состава текста и являющиеся, по сути дела, своего рода «пред-анатомическими» текстами, во-первых, и одновременно «пред-медицинскими» (список болезней)[40], во-вторых. Примером, напоминающим заклинание против Плотия своим движением-перечислением членов человеческого тела с в е р х у в н и з, может служить заговор (Майков, № 235): «Господи Боже наш премилостивый, Царю святый, отжени всяк недуг от раба своего (имя рек), от душа и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от рясниц, от очию, от ушию, от лица, от носу, от устну, от языка, от подязычья, от гортани, от глаголания, от глас, от шеи, от персей, от плечь, от мышца, от лакот, от руку, от хребта, от ребр, от утробы, от пупа, от ключь, от сердца, от селезени, от перепоны, от желудка, от боку, от туги, от ухода, от исхода, от воды, от пития, от овощу, от юности, от спания, от нощи, от мысли, от дне, от смысла, от греха, от отча, от матерня, и от своего соблазна, от лядвей, от бедр, от колен, от голеней, от лыстов, от глезну, от перстов ручных и ножных, от ноготь, от дланей, от предел естественных и от всех состав, и от крови, и от жил, от кровиц, от возраста, от сокрушения силы, от сана, от слепоты, вне уду и внутри уду, преложи от немощи в силу и от непремогания во утешение, и болезнь его исцели 〈...〉». И далее, ссылаясь на прецедент — воскресение Лазаря из мертвых: «Ты и ныне, Владыко, воздвигни раба своего (имя рек) от одра немощнаго и от постели болезненныя, отжени от него главную, очную, зубную, сердечную, весную, нежитовую нощную, полуденную и всеобразную огненную, студеную, привиденую и всеимянованную болезнь; избави, Господи, от всякого недуга, и от душевныя и телесныя болезни; даждь ему здравие и силу 〈...〉 Ты бо еси истинный в р а ч ь д у ш а м и т е л о м н а ш и м 〈...〉». — Помимо последовательного (в целом) движения сверху вниз, извне внутрь обращают на себя внимание еще две особенности — органический переход от болезней физических к болезням нравственным, к грехам и столь же органическое совмещение частей тела (место) и болезней, этим частям свойственных (ср. просьбы исцеления от бедр, от колен, от голеней и т. п., т. е. от болезней этих частей тела). Наконец, очень существенна в данном случае отсылка к прецеденту, взятому в его максимуме (воскрешение Лазаря, возвращение из полной смерти в полную жизнь)[41].

Целящие способности Христа помимо общих соображений иногда выводятся из факта его крестных мук, когда каждый член его тела переживал страдания и через них актуализировал и себя, и свою принадлежность к целому его тела. В этом смысле Христос мифопоэтического сознания выступает как своего рода «Все-человек» (универсальный Человек), продолжающий «Первочеловека» начальных времен. Его тело и страдания частей этого тела продолжаются-отражаются во всех телах страждущих людей и в самих страданиях каждой части тела. Поэтому пелена, покрывшая тело Христа, снятого с креста, обладает целительными свойствами: «...и на том белом камени сидит пречистая Богородица, Христа царя мати, прядет шелков Хр...ту на пелену, и, отпрявши, смотала и выткала, и мыла во Иордане, реке, и в то время нашли на раба Божья, или на рабу Божию (имя рек): притчи и прикосы, уроки и призоры, шепота и ломота, и всякие уговоры дневные и нощные, и переполохи, и змолитца раб Божий (имя рек), пречистая Богородица ⟨...⟩ прииде пречистая Богородица с берчатою пеленою к рабу Божию (имя рек) и станет вытирати притчи и прикосы, уроки и призоры, щепоту и ломоту, и всякие уговоры, дневные и нощные переполохи из сего мозгу, из главы, из очей, изо всего белого тела, из его семидесяти дву суставов, из его семидесяти дву жил, ручьных и ножных, и лакотных, и вы, притчи, прикосы, уроки, призоры, щепота и ломота, отыдите от раба Божия на пустое место...» (Виноградов, № 19 = Живая Старина, 1907, год XVI, вып. 1, 15 особой пагинации).

В этом контексте уместно привлечь внимание еще к одному классу текстов, в котором присутствует тема «состава» тела, взятая в ракурсе распада и — неожиданно — дальнейшего кощунственного использования распавшихся частей. В этом классе текстов игра идет одновременно на двух противоположных мотивах — распад состава и новый его синтез с оригинальной мотивировкой-причиной и вытекающим из нее заключением-следствием, образующим в совокупности некий микросюжет. Девица, оскорбленная молодцем, грозит ему, что велит своим братьям «подстрелить тебя, потребить душу». И далее: *Я из косточек терем выстрою, / Я из ребрышек полы выстелю, / Я из рук, из ног скамью сделаю, / Из головушки яндову солью, / Из суставчиков налью стаканчиков, / Из ясных очей чары винные, / Из твоей крови наварю пива. / Созову я всех подруженек, /* ⟨...⟩ */ Загану я вам загадочку, / Вам хитрý, мудрý, недогáдливý: / Во милом живу, по милом хожу, / На милом сижу, из милово пью...* (Шейн I, № 751, Вологодская губ.). Ср. там же, № 750 (Курская губ.), с введением нового мотива: *Из висков яво фителей насучу, / Из мозгу яво я свечей налью, / Из жиру яво сало натоплю, / Поставлю свечу пиред короваткою: / «Гори, моя свеча, не вгасаемчи, / Плач яво матушка не вмолкаемчи...»*. В первом примере характерны две особенности — использование в песне схемы, исходно укорененной в заговоре (списки «соста-

ва» частей), и организация этого заимствованного материала в виде загадки, что позволяет говорить о типичном элементе архаичных текстов типа брахмодья, в которых загадываются загадки о мире (его составе) через человека (состав его частей). И еще один вывод нравственного плана — зло, совершенное его субъектом, имеет следствием распад телесного состава злочинца и последующее «творение» нового микромира — собственного дома, которое тоже оказывается злом.

Заговоры, ориентированные на перечисление полного (или к нему приближающегося) состава частей тела, известны и в других славянских традициях [42]. Об иных индоевропейских традициях, прежде всего древнеиндийской, хеттско-лувийской, балтийской, италийской, германской, говорилось в другом месте. Поэтому есть все основания поставить вопрос о реконструкции индоевропейского «пред-заговора» о составе частей тела, соотносимого с подобным же «пред-заговором» о составе частей мира. В основе их — единый источник, единая схема и единый набор операционных правил «перехода» («переключения») от мира к человеку и от человека к миру. Эта «макро-микрокосмическая» анатомия лежит в основе и более специальных, собственно «анатомических» текстов, о которых можно судить по приведенным здесь примерам и которые находят подтверждения в многообразных типологических фактах, относящихся к «пред-медицине» — к ее конкретной практике и к ее осмыслению в анатомических текстах.

V. ИМЕНА ЛИЧНЫЕ В РУССКИХ ЗАГОВОРАХ

В сфере «мифопоэтического» имена собственные играют особую роль. Говоря в общем, их роль не ограничивается присутствием в мифопоэтическом целом в качестве составной части его (экстенсивный аспект проблемы), но само имя собственное представляет собой тот элементарный квант, в котором профаническое, повседневное, рядовое, прагматическое («проза жизни») пресуществляется в мифопоэтическое, сакральное, знаково выделенное и усиленное («поэзия жизни», возведенная в статус идеи), связанное с преодолением объектности и, в частности, с выходом на уровень метаописания (интенсивный аспект проблемы). Важность и, более того, необходимость имен собственных в мифопоэтической сфере не вызывает сомнений, но прежде чем обратиться к именам личным в русских заговорах, уместно в самых общих чертах обозначить проблему имени в этой сфере.

В мифологии значение имени определяется прежде всего тем, что оно обозначает существеннейшую часть мифологической системы — персонажей мифов, т. е. парадигму участников мифа, и особенностями имени собственного в мифопоэтических текстах. Сама специфика мифологических источников

такова, что мифы без имен практически неизвестны (если не считать реконструкций на основе памятников изобразительного искусства); зато многие мифологии дошли до нас исключительно в виде отдельных имен или целых списков их, и в таком случае мифологические имена — единственный источник, на основании которого можно судить о всей мифологической системе (в частности, и об отдельных мифах или некоторых их мотивах, которые иногда удается восстановить по именам — тем более, что они, как правило, значащие и позволяют эксплицировать из них отдельные мотивы или свойства, связанные с мифологическим персонажем или даже некое резюме из всего сюжета мифа и/или его основного внутреннего смысла. Вместе с тем само понятие имени собственного в мифологических текстах обнаруживает зыбкость своего содержания, что проявляется прежде всего в многочисленных случаях неясности границ между именем собственным и именем нарицательным (апеллятивом). В зависимости от степени мотивированности данного имени его собственной внутренней формой и от того, какую роль в мифологическом тексте играет персонаж или предмет, обозначаемый данным именем, наблюдаются две противоположные тенденции: или имя собственное обнаруживает тенденцию к апеллятивизации (часто через буквальное понимание внутренней формы этого имени, иногда связанное с его десакрализацией, демифологизацией), или, напротив, апеллятив стремится стать именем собственным, одновременно сакрализуясь и мифологизируясь. Эта подвижность статуса имени в мифологии находится в известном соответствии с особенностями самого мифологического образа. Божество может выступать в скрытой или в явной (эпифания) форме, в многообразных ипостасях (причем некоторые из них могут совпадать с немифологизированными объектами) и разных сферах, объединяемых одним общим именем (например, место, топографический объект на нем, соответствующий вегетативный, териоморфный или иной символ, атрибут божества, само божество, связанная с ним жизненная сила и т. п. — у австралийских или ряда индейских племен — или же: мифологический персонаж, его жена, дети, соответствующий класс мифологических существ, его овеществленная форма, например, 7 хошедэмов-порогов в кетской мифологии при 7 Хошедэмах, сыновьях богини нижнего мира Хошедэм и т. п.). Принципиальная возможность разной степени проявления свойства «быть именем собственным» обусловливает подвижность той сферы, которую могут охватывать имена; ср. такие примеры, как превращение в имя собственное названия мифологического атрибута (оружие, кубок, отмеченный вид одежды, животного, растения и т. п.) или общего названия класса мифологических персонажей (ср. *Бог* или *Демон* как имя собственное). По этой же причине постоянно возникает неясность, толковать ли др.-инд. *váruṇa* как имя собственное бога Варуны или как апеллятив со значением

'Истинная Речь'; *mitrá* как личное имя Митры или как 'Договор', 'друг', 'дружба', др.-греч. δική как имя Дике или как 'Справедливость' и т. п. (такая же ситуация возникает иногда в связи с эпитетами, относящимися к имени данного мифологического персонажа). Практика повторения имени собственного божества или ключевого для данной системы апеллятива в медитации, молитве, гимне, заклинании или ритуале (ср. «молитвенные мельницы» в северном буддизме, в частности в Тибете) также предполагает два исхода — максимальное проявление свойства «быть именем собственным» или же опустошение, «выветривание» этого свойства и апеллятивизацию имени. Соответственно этому в мифологических текстах сильно усложняется проблема тождества имени и стоящей за ним реальности. Имя не только (а часто и не столько) различает объекты, сколько объединяет их (ср. характерные случаи единого имени у тотема и племени или даже отдельных его представителей [там, где не наложен запрет на общее наименование элементов божественной и человеческой сфер] или у предка и потомков, отца и сына [по вертикали], или у братьев [по горизонтали; «сквозное» имя] и т. п.). Так, единство имени позволяет выдвинуть вопрос о возможности сведе́ния (возведения) к одному исходному мифологическому персонажу Ильи (-Пророка) в змееборческом мифе (где он чередуется с Громовержцем, носящим иное имя), Ильи в ритуальных весенних песнях (где он выступает в функции носителя плодородия), Ильи в заговорах от змей, Ильи Муромца в былинах, старика Ильи с козой в текстах, представляющих собой вырожденный ритуал, Ильи в сентенциях обобщающего характера, в детском фольклоре, шутках и т. п. В этих и подобных им случаях имя собственное не просто диагностично в силу сообщаемой им дополнительной, так сказать, «мифологизирующей» информации, но и «собирательно», классифицирующе-матрично: с его помощью можно видеть то, что обычно остается невидимым, — глубинные связи между одноименными объектами персонажного уровня мифологической системы. Для определенного уровня сознания («мифопоэтического») имя программирует героя, задает его свойства, и поэтому приходится иметь дело не просто с тождеством имени разных персонажей, но с тождеством как имен собственных (единое имя), так и свойств персонажей. Помимо же имени и свойств (ср. древнеиндийскую концепцию *nāmarūpa*, букв. — 'имя и форма [вид]') ничего другого на долю персонажа не остается, и мифологическая логика вынуждает в таких случаях говорить о единстве одноименного и тождественно-признакового персонажа, даже если он «разведен» по разным его эмпирическим отражениям.

Мифопоэтическому сознанию свойственно понимание имени как некоей внутренней (глубинной) сущности человека, отражаемой как-то и в самом этом имени или же как того, что в-кладывается, на-лагается

и т. п. (ср. называние, наречение новорожденного именем как отгадывание внутренней сущности в ряде культурно-исторических традиций или самое возможность понимания первого элемента в индоевропейском слове для имени **n̥-men-* как 'в', 'внутри', ср. русск. диал. *вóймя* 'имя'). Этот архаичный «реализм», противопоставленный «номинализму» (ср. оба эти направления в истории средневековой мысли), предполагает в конечном счете тождество имени и формы (во всяком случае определенное их тяготение друг к другу, даже созависимость), т. е. природы носителя данного имени (ср. вышеупомянутое понятие *nāmarūpa* и его ведийский прототип *nāman*: *dhāman*, который имплицирует известную формулу «ономатетического» акта, имянаречения **nāman-* 'имя' & *dhā-* 'полагать', 'класть', т. е. 'положение имени'), или, по крайней мере, определенный параллелизм их. Из такой установки следует, что для мифологического сознания структура теофорного имени должна как-то отражать структуру самого божества (как набора семантических характеристик его) или того целого, в которое это божество входит (класс богов, уровень мифологической системы, пантеон и т. п.). Более того, нередко имя представляет собой закодированный (и свернутый) мифологический сюжет или мотив, ср. др.-греч. Οἰδίπους 'Эдип', букв. — 'обладающий опухшими ступнями' или др.-инд. *Vṛtrahan-*, букв. — 'убийца [демона] Вритры' (об Индре), отсылающие нас к соответствующим ключевым мотивам. Для некоторых мифологических традиций верно утверждение, что теофорный ономастикон (особенно если речь идет о двусложных именах) дает возможность реконструкции целых серий мифологических мотивов (ср. русск. *Святогор*, нем. *Siegfried*, ирл. *Cuchulainn* и т. п.) или элементов текста вплоть до отдельных фраз, в которые развертываются некоторые древнееврейские библейские имена. Однако существуют еще более глубокие следствия из мифопоэтической концепции тождества имени и формы (носителя имени). Речь идет о том, что имя в тексте может и к о н и ч е с к и отражать (воспроизводить) то, что происходит с самим носителем имени в мифе (особенно если имеется в виду г л а в н о е имя и «о с н о в н о й» миф). Противник Громовержца поражается им путем расчленения, раздробления на части и разбрасывания их по всем местам, в землю, вглубь; лишь в следующем весеннем цикле разъединенные части синтезируются в целое с многократным увеличением силы (урожай, цветение, плодородие). В древней мифопоэтической традиции имя соответствующего персонажа (а затем и многих других божеств) также расчленяется и эти отдельные части распределяются по тексту, укрываются в составе других слов; лишь сам поэт и искушенный слушатель или читатель в состоянии из этих разъединенных частей, понятых как анаграмма, синтезировать «скрытое» в тексте имя божества, которое приобретает от этой операции особую внутреннюю энергию. Учение Ф. де Соссюра об анаграм-

мах (ср. например анализ анаграмм имени Агни) и многочисленные примеры т. наз. «телескопажа», анатомизации, укрывания (ср. тайные имена, табу и т. п.) теофорных имен во многих традициях подтверждают реальность отождествления имени с тем, кого оно обозначает. То же подтверждается и данными ритуала. Подобно тому, как в главном годовом празднике воспроизводится «прецедент», давший начало данной традиции (имитируются «первоначальные» пространственные, временные, сюжетные и др. ситуации), так же нередко и имя участника ритуала продолжает соответствующее имя мифологического персонажа. Ср., напр., в русских мифологизированных или ритуальных текстах частую встречаемость таких имен, как *Илья*, *Карп*, *Сидор*, *Семен*, *Прасковья*, *Маланья*, *Мария*, *Матрена* и т. п., которые через стадию христианских святых (ср. Св. Илью или Св. Параскеву) генетически связаны с персонажами «основного» мифа; в конечном счете «прецедент» объясняет и обычай сохранения единого имени в семье (*Петр Петрович* и т. п., ср. также известные примеры числовых вариантов имен: 'Первый', 'Второй', 'Третий' и т. д., например в древнеримской традиции).

Установка на внутреннюю связь и тождество имени и его носителя предполагает первоначальный акт наречения всего сущего именами и образ имядателя («ономатета»), творца вещей и одновременно их имен, иконически связанных с ними. Действительно, в ряде случаев мифологические тексты описывают и имядателя и акт имяположения. В других случаях несомненны подобные реконструкции, ср. вед. *nāmadheya-* 'установление имени' и др.-греч. ὀνοματέτης 'установитель имени' (например в платоновском «Кратиле»), позволяющие восстановить соответствующий индоевропейский мифологический мотив, который отчасти подтверждается и другими данными (ср. знаменитый гимн Богине Речи *Vā́c*, которая несет на себе в с е с у щ е е, в «Ригведе»). Та же установка на отождествление сути вещи с ее именем определяет структуру частных именословов, практику наименования в пределах всего коллектива и в связи с одним его членом и особенности употребления имени. Так как через имя можно влиять на его носителя, а его влияние может быть отрицательным (вредоносным) и положительным (приносящим благо) — и то и другое используется в заговорах, «черных» и «белых», — существуют два круга процедур в отношении имени.

С о д н о й стороны, имя (а следовательно, и его носитель) нуждается в защите, в укрытии, в тайне. Отсюда — исключительно многообразные и частые случаи табуирования как раз в сфере имени. Наиболее сакральное имя может никто не знать или знать лишь узкий круг (жрецы, поэты), или, наконец, его могут знать все, но не произносить всуе, заменяя его при надобности дублирующими именами, эпитетами, апеллятивами или даже неречевыми сигналами. С этой ситуацией связано различение «тайного» имени и бытово-

го. «Настоящее» имя (именно оно должно быть тайным) скрывают и боги (ср. известный миф о древнеегипетском боге Ра, укушенном Змеем и вынужденном ради излечения назвать свое имя Исиде, или многочисленные примеры «тайного» имени [*guhyaṃ nāmā*] в Ведах; боги нередко вынуждают демонов раскрывать свои подлинные имена [ср. имена злых духов в вавилонской магии, в «Testamentum Solomonis», в заговорах]), и цари (в Древнем Китае запрещалось произносить имя царствующего императора, даже если оно совпадало с апеллятивом), и люди. Поэтому в архаичных традициях (в значительной степени и в современной культуре) действует принцип *Nomina sunt odiosa* 'имена одиозны' (в смысле: не подлежат оглашению). Невозможность обойтись без имен вообще вынуждает создавать разветвленную систему «подменных» (неподлинных) имен: ср. тайные и явные имена, истинные («большие») и неистинные («малые») имена, возрастные или «ранговые» имена (младенческое или «молочное» [Китай], иногда в нескольких вариантах — отцовском и материнском, как у зулусов [существует поверье, что, если младенец много плачет, ему выбрали не то имя, как например у финно-угров; отец главного культурного героя полинезийцев Мауи — его именем названа Полинезия: *Те Ика а Мауи* 'Рыба Мауи' — дал ему неудачное имя, что вызвало ряд осложнений]; «школьное», инициационное, свадебное, профессиональное; зимнее и летнее [у индейцев квакиутль, у знати], ср. сезонные имена кимрского солярного божества *Llew* и т. п.) и др. Иногда количество имен столь велико, а их отношения друг к другу и особенности их употребления в конкретных ситуациях столь сложны, что требуют для своего описания специального исследования (ср. об именах зулусов у Брайанта). Наречение имени зависело от многих обстоятельств — особенностей младенца, условий его рождения, сопровождающих обстоятельств (смежные по времени события), указаний (сны, дивинации, предсказания и т. п.), а сам выбор имени, помимо традиции, мог определяться установкой на защитный вариант (ср. обычай давания непривлекательного имени или множества имен с тем, чтобы злым духам было затруднено отыскание истинного имени; ср. также обряд «стирания» имени, ставшего изестным, и тайного наречения новым именем (евреи в древности меняли свои имена по малейшему поводу).

С другой стороны, «открытый» вариант имяположения, с установкой на усиление положительных моментов (давание «приятного» имени, иногда целой серии их, или выбор имени из сферы «божественного» [ср. *Авраам*, *Эммануил*, *Самуил* и т. п.]). Те же две установки в отношении имени определяют некоторые важные особенности текстов, имеющих целью воздействие на имя и через него на его носителя. Поношению и осмеянию имени, нанесению ему вреда (например во вредоносных заговорах, черной магии, поношениях, инвективах, проклятиях, издевках, сквернословии и непристойностях

[например в римских фесценнинах]) противостоит хвала имени, его славословие, возвышение (ср. инвокации, вызывание, выкликание чествуемого имени, переходящие в дифирамбы, гимны, оды; торжественные величания на празднике, свадьбе, при похоронном обряде [ср. римские *laudatio funebris* или русские плачи]; призывания богов или душ умерших и т. п.). Интересно, что во всех этих жанрах имя нередко подвергается той же операции расчленения и разбрасывания. Поэтому соответствующие тексты также изобилуют анаграммами, грамматической игрой имен (например последовательным употреблением имени в разных падежных формах), мифопоэтическими этимологиями и другими приемами, определяющими стилистику таких текстов. Эти особенности использования имени подтверждают распространенный в архаичных коллективах взгляд на имя как на внутреннюю сущность, душу его носителя, источник силы и процветания. Именно эти особенности имени обеспечили ему выдающуюся роль в мифологии и ритуале, мантике и поэтике, логике и философии, семиотике и культуре в целом [43].

* * *

Обозначенная выше роль и м е н и в сфере «мифопоэтического» в основном объясняет и место имени в заговорном жанре, хотя есть и дополнительные соображения на эту тему, заставляющие еще более пристально отнестись к проблеме заговорного имени. Лишь два соображения как особо значимые будут здесь отмечены. Первое из них связано с ранее указанной особенностью заговорного слова вообще: оно более чем называние чего-то, описание внеположного ему, средство акта коммуникации. Это «более» определяется тем, что слово в заговоре, понимаемом как один из видов «индивидуального» ритуала, т. е. д е й с т в и е по преимуществу, само этим действием и является. Слово заговора есть действие, и уже в силу этого оно перформативно: не сказать слово, а после этого в соответствии с этим словом нечто сделать («Дело по слову», «слово → дело»), а сказать значит сделать (слово = дело). Два класса слов в заговоре выступают как слово по преимуществу: слова-повеления, обозначение операций (обычно в императиве), совершение которых и есть уже решение главной задачи заговора (с одной стороны), и л и ч н ы е имена собственные (с другой стороны). Выделенность последних объясняется тем, что они относятся к высшему («персонажному») уровню заговорной структуры и от помощи «персонажей» этого уровня в сильнейшей степени зависит успех заговора, а само именование, называние имени и есть включение в «действие» этих персонифицированных сил и ценностей. Это вызывание через имя соответствующей сущности и определяет то, что имя заговора как бы вдвойне перформативно — как слово вообще и

как такое слово, которому свойственны магизм и действенность (к усилительному эффекту имени ср. наречие *именно*, от *имя*, с его «выделительно-центрирующим», подчеркивающе-усилительным значением). Второе соображение касается особого статуса имени в заговоре в том смысле, что заговор в принципе не может быть безадресным, и адресом — самым точным и единственно достаточным — является имя человека, заказывающего заговор. Это имя, остающееся безвестным из соображений предосторожности в заговорных публикациях, где оно заменяется традиционным «имяреком», но произносимое с глазу на глаз исполнителем заговора, которому предстоит заказчик заговора (само это произнесение имени образует ритуальное действие, имеющее целью собрать все благие средства вокруг данного, а не какого-либо иного имярека[44]), в конечном счете соотносится с известными и открыто, без утайки произносимыми именами персонажей, которые как раз и являются (обычно или во всяком случае чаще всего) представителями благих сил, выступающими как помощники-«специалисты» именно в той области, где страждущий испытывает особую нужду[45]. Более того, часто эти «покровители», обозначаемые именами, сами прошли через ту же нужду, преодолели ее и обладают знанием, как от нее избавиться. В этом случае каждый конкретный страждущий *x* оказывается как бы индивидуально-конкретным продолжением-отражением «перво-страждущего» *X*, который в некие «первые времена», в «начале» прошел через испытания, предстоящие сейчас его отдаленному наследнику по несчастью. Поэтому-то в одном случае и по данному поводу («нужде») имярек выступает как сниженный алло-вариант св. Антипия (в заговорах от зубной боли), в другом и по другому поводу — св. Сизиния (от лихорадки), в третьем — св. Зосимы и Савватия («чтобы пчелы велись»). Произнесение-открытие имени заказчика заговора («имярека») и поставление его в связь с именами «святого» круга или с «псевдоименами» бесовской стаи ответственно и дается с трудом. Называя имя, т. е. ставя его в угрожаемое положение, выходя из-под защиты глухой анонимности, «человек заговора» идет на большой риск, хотя и надеется на этом пути, миновав опасности, достичь искомого. Но в любом случае это «открытие» имени, его произнесение трудно (*Легче камень поднять, чем имя твое повторить*, по слову поэта) и, более того, опасно. Хорошо известно, что знание имени открывает обширные возможности для вредоносных действий, которые теперь могут направляться не на «форму», не на некую внешнюю совокупность признаков, а на самую суть человека, укрытую втайне, внутри, на последней глубине. Практика колдовства свидетельствует о важности имени как для злоумышляющего против носителя этого имени, так и для объекта, против которого направлено колдовство и который обязан «охранять» свое имя.

Показательно, что тема имени возникает и при расследовании колдовских злоумышлений, когда также требуется открытие имен. Ср. в материалах по делам о порче с помощью колдовства: *...а велѣно женку Агафьицу Савкину дочь Кожевникова и мужика Терешку Ивлева у пытки распросить и пытать накрѣпко и огнем жечь, кого имянем и каких людей они портили и досмерти уморили, и кому именем и каким людям килы и невстанихи дѣлали, и кто с ними тѣм мужикам и женкам такое дурно дѣлали, и гдѣ и у кого именем Терешка Ивлев такому вѣдовству и всякому дурну учился...* (1648)[46]. Выделенные места в этой цитате образуют формулу «поиска имени», кочующую из одного дела в другое[47]. Цели «открытия» имен в заговоре и в делах по расследованию колдовства разные, хотя сам механизм этой операции в принципе един, как и едина потребность такого раскрытия. Кстати, существенна и сама «заговорная» тема в таких делах. С одной стороны, она возникает при осуждениях колдовства, обращенных urbi et orbi: *велѣть бирючам прокликать не по один же день, что* ⟨...⟩ *многие незнающие люди, забыв страх Божий и не памятуя смертного часу и нечая себѣ за то вѣчныя муки, держат отреченныя, еретическия, и гадательныя книги и письма и заговоры, и коренья, и отравы, и ходят к колдунам и ворожеям, и на гадательных книгах костьми ворожат, и тѣми кореньями, и отравы, и еретическими наговоры многих людей на смерть портят...* (1653)[48]. С другой стороны, расследование конкретного колдовского действия иногда требует непосредственного обращения к заговорному тексту, ср.: *...приказный человѣк Федор Порошин с старостою и с выборными крестьяны пытал всякими пытки накрѣпко крестьянку* ⟨...⟩ *Агашку* ⟨...⟩ *что она Агашка с похвальбою говорила кильный стих «на морѣ окиянѣ, на островѣ на Буянѣ стоит сыр дуб крѣпковист, на дубу сидит черн ворон, во рту держит пузырь и слетает с дуба на море, а сам говорит: ты, пузырь, в водѣ наливайся, а ты кила у того разымайся. А ключ де тому стиху, как та птица воду пьет, и сама дуется, так бы у того кила дулася по всяк день и по всяк час от ея приговору»* ⟨...⟩ (1647)[49].

Соответственно с мифопоэтической заговорной логикой в заговоре должно быть имя, с которым так или иначе соотнесено имя заказчика заговора, остающееся обычно нам неизвестным (собственно, большинство полноценных, недегенерированных заговоров содержит в себе личное имя, нередко несколько имен); это имя должно быть помещено в некую ключевую точку заговорного текста; имя должно наполнять текст, выступать как совокупность разных имен, повторяться, одним словом, постоянно напоминать о себе и контролировать всю ситуацию, восстанавливаемую по заговорному тексту. Иначе говоря, имя не случайный элемент заговора, но органически укорененный в нем элемент, имеющий тенденцию к разраста-

нию и как бы интенсифицирующий силу заговора. Нередко количество имен в заговоре превышает обычные нормы и достигает нескольких десятков. Тогда эти имена образуют нечто вроде списков, иногда даже выходящих из-под контроля целого и приобретающих положение, близкое к самодостаточности. Подобные скопления имен даются чаще всего прерывно, но внутри этой прерывной структуры наблюдаются сгущения, образующие иногда довольно длинные непрерывные цепочки. В качестве примера можно сослаться на заговор на уход за скотом (Майков, № 285), необычный в ряде отношений и, между прочим, по исключительно большому объему, существенно нарушающему внутреннюю структуру заговора, и по необычно подробному комментарию, относящемуся к собственно ритуальной части (заговор известен из рукописи середины XIX в. и представляет собой в значительной степени результат «литературного» творчества; тем не менее сам акцент на воспроизведении «именной» парадигмы с наибольшей полнотой отражает тенденцию, свойственную заговорам вообще). «Именная» структура этого заговора в ее синтагматической проекции выглядит следующим образом. После клишированного зачина «во имя» (*Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь*) следует обычный путь субъекта заговора в определенное место и соответствующая исходная изготовка (...*на восток лицом, а на запад хребтом; отрекаюся я, раб, от сатаны диавола и предаюсь к вышнему Творцу, к самому Господу нашему Иисусу Христу, Сыну Божию, который сотворил*... и далее длинный список им сотворенного). Первая просьба научить имярека-пастуха *ограды и обороны ставить кругом своего стада* вводит первый цикл святых покровителей — как общего характера, так и специально имеющих отношение к скоту: *Умоляю Тебя, истинный Христос* ⟨...⟩ *и Матерь Пресвятая Богородица, и святый архангел Михаил, грозный воевода небесных сил, святый Георгий Храбрый, и святые угодники Коссма и Дамиян, Николай чудотворец, Власий, епископ Медостий Иерусалимский, Фрол и Лавр, Меркулий Смоленский, Аверкий Иерапольский и святые угодники Антоний и Феодосий, киевские чудотворцы, херувимы и серафимы и вся небесныя силы!* Далее следует довольно большой фрагмент текста, малонасыщенный именами, причем все они из уже перечисленных имен общего характера: архангел Михаил и Храбрый Георгий, чьей милостью просят защитить стадо, — Иисус Христос, архангел Михаил, Георгий Победоносец, призываемые с той же целью, — Иисус Христос (трижды) — Иисус Христос и Адам и Ева, которых Христос сотворил, как и «меня, раба Божия (имя рек)» — Христос и Мати Пресвятая Богородица. Далее снова целая совокупность имен: Иисус Христос, архангел Михаил, Георгий Победоносец, святые угодники Козьма и Дамиян, Николай чудотворец, Власий епископ, Модест Иерусалимский, Фрол и Лавр, Меркулий Смоленский, Аверкий Иерапольский, Антоний и Феодосий, святые евангелисты

Матвей, Иоанн, Лука и Марк Богословы и 12 апостолов, херувимов и серафимов и все небесные Силы, призываемые «поставить на злых духов диавольских, колдунов и колдуньев железный тын, вереи булатныя, ворота медные..., которые должны быть замкнуты, а ключи отданы апостолам Петру и Павлу. Далее следует обращение к Богородице, впервые названной по имени (*Дево Мария!*) дважды упоминается архангел Михаил, а также Иисус Христос и Пресвятая Богородица. Следующий большой «именной» цикл сигнализируется появлением дважды упоминаемого Иоанна Крестителя и Богородицы, после которых перечисляются те, кому субъект заговора собирается молиться, — архангел Михаил, архистратиг Гавриил, апостолы Петр и Павел, Николай чудотворец, Георгий Победоносец, Власий, епископ Севастийский, Иисус Христос, Животворящая Троица, Пресвятая Богородица, Иоанн Предтеча, Илья пророк, вселенские чудотворцы Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоустый, священномученик Климент, папа Римский, Петр Александрийский, новгородские чудотворцы Антоний Римский, Праскева Пятница, Варлаамий Хутынский, Александр и Михаил Невские, великомученицы Варвара Киевская и Екатерина «на Синайской горе», Коссма и Дамиян, Фрол и Лавр, Алексей, человек Божий, Ануфрий великомученик, Стефан первомученик, Петр Афонский, Зосима и Савватий, соловецкие чудотворцы, Сергий Радонежский, Нил Столобенский, Кирила Белозерский, Кирила Новгородский — у всех их испрашивается милость «за мой живот и крестьянский скот, угодника Власия род». Такие же мольбы, немного спустя, обращаются к Господу и Пресвятой Богородице, также и архангелу Михаилу, опираясь на помощь которых пастух может собрать отовсюду «мой скот, Власьев род». Конец заговора сильно разрежен: имена появляются все реже — Иисус Христос, Богородица, Михаил архангел, Георгий Победоносец, Николай чудотворец, Власий, Илия пророк, Медост патриарх, снова Михаил, долженствующий защитить «Власиеву скотину». Господь, архангел Михаил и Храбрый Георгий Победоносец, чьи имена повторены дважды, замыкают заговор [50].

Разумеется, не все заговоры столь богаты именами, но наиболее выдающиеся из них могут по справедливости расцениваться как своего рода ономастический тезаурус, энциклопедия заговорных имен, а в известной степени и собрание отмеченных святых персонажей Ветхого и Нового заветов и позднейших церковных традиций — византийской, римской и т. п., но прежде всего русской. Такие «соборы» святых защитников и покровителей, введенные через их имена в текст заговоров, как бы образуют мощную ограду, об которую разбиваются все усилия злого начала. Очень существенно, что наиболее полные списки имен претендуют на универсальность и синтетичность: они отражают и разнообразие культурно-исторических и этнических традиций, составляющих предысторию и историю христианства, увиденного пер-

сонологически и под углом зрения святости. Вместе с тем сам этот «собор» имен многообразен и по своему чисто религиозному составу: сюда входят персонажи, воплощающие христианскую идею на ее высшем уровне, — Иисус Христос, Богородица дева Мария, Иоанн Предтеча, апостолы, отцы Церкви, патриархи, епископы, митрополиты, пророки, цари, князья, исповедники, праведники, мученики, чудотворцы и т. п. Нередко разные классы святости специально обозначаются типовыми названиями. Иногда намечается некоторая упорядоченность при введении имен или их классов в текст, подчиняющаяся требованиям иерархии, но нередко встречаются и довольно хаотические «именные» композиции, свидетельствующие о принципе «кашу маслом не испортишь». Но и при хаотических скоплениях имен нередко вырабатывается некий «внешний» принцип организации, например, членение на пары вовсе не обязательно парных персонажей (также и на триады), ритмизация «именных» фрагментов (начиная с формульного *На мóре на Окиáне, на óстрове на Буя́не*...), сочетание имен приблизительно одинаковой длины (обычно коротких), использование акрофонического принципа (*Помоги стиху ключь. Изолной, Ирик, Илирон, Игамон*... Майков, № 259; ср. также *Пошел Ховрон в лес, Ховрон Ховронычъ, жена его Ховронья*, № 335), принцип рифменного сочетания, применяемый весьма часто (ср.: *два брата родные: Кавель да Авель*. Майков, № 79; *Калус... Марус*... Виноградов 1908, № 13; *Моисей и Елисей*. Майков, № 317; *Михаил и Гавриил, и Уриил и Рафаил*, № 321, ср. № 243; *Ирина, Катерина*, № 176; *Дарья, Марья*, № 57, ср. № 63, *Огнея, Гнетея, Знобея, Ломея, Пухлея... Невея*, № 28, ср. № 103, 104 и др., очень распространенный тип; *Трясуха, Дрожуха, Говоруха*, № 28; *Хрипуша, Коркуша*, № 103; *Захарий да Макарий*, № 63; *Усыня, Бородыня*, № 2 и т. п.) и некоторые другие более частные приемы. В ряде случаев имена личные выходят за пределы персонажного (в строгом смысле слова) уровня: они появляются в связи с зорями (*утренняя заря Мария, вечерняя заря Маремьяна* и далее: *сыра земля Пелагея и сине море Елена*. Майков, № 56; Заря *Дарья, заря Марья, заря Катерина, заря Маремьяна, заря Вопска, заря Крикса*, № 57, ср. № 102, 194, 236 и др.), с ветрами (*Ветр Моисей, ветр Лука*[51], № 1, ср. также семь персонифицированных ветров-братьев, № 3 или *три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный*, № 4 и др.), звездами (*дам ключи звездам — первой Марии, второй Прасковии, третьей Ерисы*, № 344), с реками (*бегут три реки: первая Варварея, вторая Настасея, третья Парасковея*, № 95), деревьями (*стоят три высокия дерева, а как первое то дерево Петрий, а второе то дерево Хитрий, а третие дерево Кипарис*, № 81) и т. п.[52]

Но имена принадлежат в заговоре не только представителям доброго, светлого начала, относящимся к классу покровителей, помощников, молитвенников. Они, хотя бы в варианте «псевдоимен», свойственны и некоторым

отмеченным представителям злого, темного начала. Наиболее законченную, внутренне цельную и упорядоченную группу образуют лихорадки, 12 дочерей царя Ирода и Соломии. Именно к последней обращаются в «черных» заговорах с просьбой навести лихорадку: «*О мати, царица Соломия, наведи своих тридевять слуг* ⟨...⟩ *и тридевять верных рабов, и всех своих двенадцать дочерей с пилами, с терпугами, с могучими и сильными, большими молотами, и с вострыми великими булатными мечами, и прикажи* ⟨...⟩ *всем своим двенадцати дочерям разбить и распилить сей белый Латырь камень и вынять из сего белого Латыря камня палящий и гулящий огонь; и прикажи зажечь смолевые пучки, и прикажи идти со всеми огнями, со всеми пучками, к рабе в ясныя очи, в черныя брови, в буйную голову, в белое тело, в ретивое сердце, в черную печень, в горячую кровь* ⟨...⟩ *и во все ее семьдесять составов...*» (в практическом разъяснении рекомендуется: *Говорить на кислое яблоко; когда говоришь первые 12 слов, ударяй ножем в яблоко; как точка, так тут и ударь ножем; а говорить в самую полночь*)[53]. Майков, № 28. Список 12 дочерей-лихорадок в этом заговоре хорошо организован и семантически и формально (две «словообразовательные» рифмы охватывают 10 из 12 имен, 11 имен из 12 ритмизованы — амфибрахий (с женскими окончаниями): *Огнéя*, *Гнетéя*, *Знобéя*, *Ломéя*, *Пухлéя*, *Скорохóда*, *Трясýха*, *Дрожýха*, *Говорýха*, *Лепчéя*, *Сухóта* и *Невéя*. В аналогичном заговоре из того же собрания (№ 103) набор имен несколько отличается от предыдущего (при этом каждая из лихорадок объясняет, почему у нее такое имя, а не иное): *Трясея*, *Огнея*, *Ледея*, *Гнетея*, *Хрипуша*, *Глухая*, *Ломея*, *Унея*, *Желтея*, *Коркуша*, *Гледея*, *Невея*. Каждая из них поочередно заклинается формулой «Окаянная ты еси (Трясея, Огнея и т. д.)». Очень далек от стандартов список лихорадок в заговоре № 104: *И вопросиша их святые отцы: «Что вам есть имена?»*[54] *И рекоша: «1) Вефоя, 2) Ивуя, 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадлея, 8) Гтея, 9) Хампоя, 10) Кисленя, 11) Знобица, 12) Трясовица»*. При ясности одних названий (три последние) другие или испорчены или не вполне ясны. Отчасти такова же ситуация в заговоре Виноградов 1908, № 2 (№ 136). На вопрос св. Сисиния, архистратига Михаила и четырех евангелистов, «что есть имена ваша?», лихорадки последовательно отвечают: *И рече первая: «мне есть имя Трясовúца. Яко пещь распаляет дровами, тако я распаляю у человека все члены и кости»*. *Вторая рече*... и т. д. Полный акцентуированный список имен — *Трясовúца*, *Медúя* (надо: *Ледúя*, *Ледéя*), *Ярустóша*, *Кóркуша*, *Коркóдия*, *Желтóдия*, *Лю́мия* (вероятно, *Ломéя*), *Секýдия* (*секу жилы в одно место*), *Пухлúя*, *Чемúя* (*я ножные жилы свожу*), *Нелю́дия* (*ночью сна не даю, но к себе никого не допущаю, и с ума человека свожу*), *Невúя* (*Не может человек от меня излечиться и лишиться жизни*). Точно такой же вариант имен лихорадок в заговоре Виноградов 1908, № 3 (№ 137)[55].

Последовательная вопросо-ответная структура, указание очередности (*первая... вторая... третья...* и т. д.), обозначение сферы деятельности и замкнутость круга деяний (вредных) и круга соответствующих «деятельниц» дает основания высказать мнение, что в этих случаях перед нами нечто вроде «изнаночной», негативной версии схемы творения со всеми теми же (но положительными) характеристиками. Эта негативная версия по сути своей есть «анти-творение», деструкция, распад, направленный на микрокосм, на человека, на состав его тела (см. выше о составе человеческого тела и его распаде на материале русских и латинских текстов). Два обстоятельства в данном случае особенно важны: во-первых, в центре внимания оказываются не пораженные лихорадками части тела (хотя и они в определенных ситуациях восстановимы: глаза, печень, кости и т. п.), но вредоносные действия (набор операций) и их общий эффект, о котором можно судить по характеру страданий и по тому, как это выглядит внешне (гнетет, ломит, трясет, жжет, знобит, делает желтым и т. п.); следовательно, «анти-творение», его хаотизация и распад совершаются через разные виды не-здоровья, болезни, каталог которых, собственно, и представлен в подобных заговорах; во-вторых, сами имена лихорадок очень показательны: при наличии некоторых неясных и окказиональных имен отдельные названия, несомненно, архаичны и могут быть возведены к праславянской эпохе и еще более ранним периодам (*Коркуша*, *Ярустоша*, *Невея-Невия* и др.); при этом такие имена восстанавливают определенный пласт праславянского мифологического и демонологического именослова, привязываемого в реконструкции к отрицательному женскому персонажу «основного» мифа, транскрибируемому обычно в заговорах как *Соломия*, жена царя Ирода (к этим персонажам ср. Майков, № 28, 103, 310, 311 и др.)[56].

Другой замкнутый круг имен связан с змеями, отношение к которым не может быть расценено однозначно как отрицательное. К ним обращаются с просьбой, с мольбой вынуть жало и утишить боль от ужаления, и лишь при невыполнении просьбы угрожают: *А кады не вымешь своего жала поскорея, возьму я калену стрелу, пойду к Иисусу Христу и сам тебя застрелю* (Майков, № 175). Весь же «космологизированный» локус змеи (*На море на Окиане, на острове на Буяне стоит дуб, под тем дубом ракитовый куст, под тем кустом лежит бел камень, на том камне лежит рунцо, под тем рунцом лежит змея скорпея*. № 174) хранит явные следы былого «положительного» значения этого образа, что подтверждается и многими другими параллелями. Заговорные змеи тоже образуют некий особый класс, мотивируемый тем, что они сестры, и поддерживаемый, в частности, определенной унифицированностью их имен (обычно рифмующихся между собой). Ср.: *...под тем рунцом лежит змея скорпея. Есть у ней сестры Марья, Марина и Катерина* (№ 174);

...под тем бараньим чорным руном лежат три змеи: первая змея Марея, а другая Наталея, а третья змея медяница скороспея (№ 175) и т. п. Эти имена, несмотря на их, казалось бы, профанический характер, укрывают в себе несомненные архаические мифологические и ритуальные реалии (ср. использование корня *Мар-*, которым в мифопоэтической традиции кодируется имя женского персонажа, то положительного, то отрицательного и входящего в круг версий «основного» мифа, ср. *Мара*, *Марена*, *Морена* и т. п.). Змеи-сестры не одиноки в заговорном пространстве. Они соотносятся, конечно, и с другими змеиными персонажами, включая прежде всего индивидуализированные образы; ср. царя Змиулана (Майков, № 261: «Чтобы не заблудиться в лесу»), известного и в сказках, змея Полоза, к которому обращаются при отыскании кладов (*Из земли из поганския, из-за моря Астраханскаго ползет ползун змей Полоз. На том змее три главы, на главах три короны: первая корона казанская, вторая астраханская, третья сибирская.* № 263), царицу Елицу (*...на том камне свито гнездо золотое, в том гнезде лежит царица Елица. Царица Елица, вынь зуб и жала из раба* [*имя рек*]. № 179), сопоставимую по имени с знаменитым персонажем литовской сказки об Эгле (букв. — 'еловая') — королеве ужей. Некоторые другие персонажи заговоров своими именами оказывают исследователям большую услугу культурно-исторического характера, позволяя проследить истоки данного имени и характер стоящего за ним образа. Таково имя несущей порчу и погибель птицы Намырь (*Птица Намырь взалкалася, во утробе его взыгралася, в зелии, в вине воскупалася, а опившая душа встрепыхталася.* Майков, № 245: «Чтобы испортить человека, обратив его в пьяницы»), восходящее через византийское, иранское, вавилонское (аккадское) посредство к шумерскому имени *Нáмтар*, которое носил посланец смерти, являвшийся умирающему и уводивший его в Преисподнюю [57]. Отдельные имена не вполне ясны и позволяют объяснять их по-разному. Так, птица *Страх-Рах*, сидящая на дубовой колоде среди океана (к ней обращаются с мольбой: *Создай мне, Страх-Рах, семьдесят семь ветров, семьдесят семь вихорев* ⟨...⟩ *которые леса сушили, крошили темные леса, зелены травы, быстрыя реки; и так бы сушилась, крушилась обо мне, об рабе* [*имя рек*] *раба* [*имя рек*]. Майков, № 25), в своем имени может выводиться из славянских источников, отражающих старое иранское влияние (*Рарог*, *Рарах*, *Рарашек* и т. п., из трансформации имени иранского демона Веретрагны), из иранского источника (при византийском посредстве), ср. заговорные *Страхель*, *Страфель*, *Астрафель-птица*, *Стратим-птица* (в таком случае *Страх-Рах* своего рода удвоение), или, наконец, из названия птицы *Рох-Рух*, известной в ближневосточной традиции (ср. араб. *рӯх̣* 'дух'). Иногда имена отражают тюркский вклад в заговоры, ср. *бес Салчак*, которого просят: *Бес Салчак, не куй белаго железа, а прикуй добраго молодца...* (Майков, № 16).

Известны случаи, когда в заговорном тексте представлен целый «собор» нечистой силы (во всяком случае такой была установка), в котором отражен весь бесовский «интернационал». Поразительный образец этого рода находится в заговоре из тетрадки 1734 г. (по ее поводу в 1737 г. было заведено специальное дело), опубликованной Н. Н. Покровским[58]. Этот заговор определяется как «Женская издевка на похоть», которая построена как «черный» заговор. Центр «именного» фрагмента выглядит так: «И еще я выду и выступлю далече в чистое поле, ис чистого поля пойду к поганому морю, седит наш царь сам сатана со своим зятем Ерзоулом. О еси ты царь юноша бес Сатана со своим зятем! Как ты мне дашь и пошлеше своих послуживцев только разжещи и распалити и мне послужити сию рабу имярек тридцать три и един Ерзоул, Ерохъмид, Марвс бес, Крив, Ток да Маток, Котыга да Матыга, Смущало, Зажигало, Разжигало, Потыкало, Тял да Матял, Такуса да Маруса, Лук, Мирулѣй, Мираха, Прочаха и еще Проданя, Тихия, Сахия и Елизуда и Дагруд и Ширих и все ваше обладательство ⟨...⟩ И мы станем вашу волю творити, по средам и по пятницам поганы ходити, а в родительские дни блут творити» (всего 26 имен). Легко узнается *Ерзоул*, зять Сатаны (ср. *Вельзаул* и т. п. других заговоров), обнаруживаются книжные следы (*Ерохъмид*[59], *Марвс*), многое вполне понятно (*Смущало*, *Зажигало*, *Разжигало*, *Потыкало*, *Прочаха*, *Проданя* и др.), но производит впечатление окказионализмов, найденных ad hoc; и, наконец, многое остается за пределами понимания, хотя иногда ясен словообразовательный тип, послуживший примером для некоторых из этих имен. Отчасти та же ситуация в уже цитировавшемся заговоре из собрания Виноградова — *...прогоняю Калуса, Пира, Маруса, Лукми, Лурами, Рахана...* Впрочем, объяснять эти непонятные имена только порчей или недоступностью источников, которые позволяли бы судить о них, полдела: важно, что сама непонятность, экзотичность, экспериментальность таких имен, иногда даже и не рассчитанных на их дешифровку, составляют один из ведущих принципов заговорной поэтики. Сгущающийся туман, в котором дискретное и индивидуальное сливаются в непрерывном общем, возрастающий эзотеризм, отпущение имени из сферы смысла на волю случая, под власть самых неожиданных звуковых и ритмических ассоциаций — все это существенно увеличивает фасцинирующее воздействие заговора и на его участников и, как считалось, на те силы, обычно злые, от которых ждали определенных действий и их плодов[60]. Но интересы заказчика и исполнителя заговора, которые, конечно, часто совпадают в одном лице, отличны от интересов исследователя, ориентирующегося на ту культурно-историческую информацию, которую может содержать в себе заговорный текст. Естественно, что реликты русского язычества, восходящие к праславянской, балто-славян-

ской, а иногда и индоевропейской эпохам, не могут не привлекать к себе особого внимания. К уже упомянутым здесь именам *Коркуши* (ср. *Корчёя, Корчу́нья*. СРНГ 15, 32—33 — при прусск. *Curche, Curcho* и т. д.), *Ярустоши* (: *Jar-*, ср. *Ярила* и др.), *Невеи* в этой связи следует добавить еще два — *Волот* и *Жубрило*. Первое из них встречается в заговоре от плотской немощи (ср.: *...пойду* 〈...〉 *мимо Волотовы кости могила. Как Болотовы кости ни тропнут, не гнутся, не ломятся, так бы у меня, раба Божия* [*имя рек*], *...фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти...* Майков, № 130, ср. *во́ло́т* 'великан', 'богатырь'. СРНГ 5, 64, также *велетень* и под.) и соотносится с лтш. *vel̦a kauls* (ср. лит. *navikaulis* 'навья косточка', русск. *навья косточка* и т. п.), по крайней мере на языковом уровне. Другое имя Жубрило — результат преобразования имени Ярилы — тем более, что заговорный персонаж по имени Жубрило описывается по стандартам описания Ярилы. Ср.: «Ударю я третьим прутом белаго мужа Ж у б р и л а. Ай, ты бел муж Ж у б р и л о, сам ты бел и конь под тобой бел...» (Майков, № 298).

Культурно-историческое значение заговоров уже давно было оценено по заслугам. Оно в значительной степени объясняется той их особенностью, что при удивительном консерватизме этого типа текстов они в определенных звеньях открыты инновациям, более того требуют заполнения ими этих звеньев: «впущенные» в положенное им и строго очерченное место, эти инновации н е меняют самой «структуры текста и никак не стесняют память жанра: в некотором смысле эта инновационная часть остается внешней по отношению к заговору в целом: еще точнее было бы сказать, что заговорное «тело» состоит как бы из двух частей — устойчивого и неизменного (в принципе) массива, т. е. п о с т о я н н о й части, и подвижной и гибкой п е р е м е н н о й части (первая из них велика по объему и является носительницей в основном экстенсивных смыслов; вторая, наоборот, в общем очень невелика, но несет в себе весьма интенсивную и целенаправленную культурно-историческую информацию). Такое отношение частей, близкое к взаимодополнительному распределению, объясняет, почему архаика и новообразования в заговоре не противоборствуют друг другу и не делают его эклектическим текстом, но как бы фиксируют дрейф времени, определяемый эволюцией культурных ценностей. В этой ситуации архаичная основа выступает как тот фон, на котором особенно четко воспринимается каждое нововведение, хотя оно и берется обычно в относительно узком срезе. Архаизмы в заговорах, как правило, сосредоточены в их «фоновой» части. Именно здесь заговоры обнаруживают и следы неолитических технологий (каменные оружие, утварь и т. п.), и реминисценции архаичных элементов ритуала с жертвоприношениями (некогда человеческими), и отражение соответствующих представлений («примитивных») о структуре мира, о человеке, о причинно-след-

ственных зависимостях, о «космо-биологических» основаниях «пред-медицины» и т. п.

Но среди всех элементов заговорного текста наибольшей разрешающей силой при анализе временны́х сдвигов обладают, конечно, личные имена собственные. Они как раз и служат главным индексом, фиксирующим соответствующий сдвиг времени. Этот сдвиг определяется объемом информации, несомым личными именами (и, конечно, топонимами, предполагающими определенный «культурный» кругозор)[61]; понятие «объем» в данном случае не должно трактоваться только в «количественном» плане, если количество толковать в сугубо нетерминологическом, так сказать, примитивно-бытовом плане. Объем информации, ее количество (в терминологическом «теоретико-информационном» плане) зависит от самой структуры этой информации, ее составных частей, и от «разрешающих» способностей субъекта восприятия информации. Для исследователя доступна и та информация, которая для «пользователей» заговора и вообще неспециалиста остается невоспринимаемой и невидимой, как, например, культурные слои, отсылающие к шумерским, ассиро-вавилонским, иранским, древнееврейским, греко-римским, тюркским и иным элементам. Даже в отношении библейско-христианских элементов разница между специалистом и профаном в объеме воспринимаемой информации очень велика. Но положение существенно выравнивается, когда речь идет не об указанных этнокультурных элементах, но, и по сути дела, о том же самом, но взятом в персонологическом коде, как раз и фиксируемом личными именами, которые впервые вводят многих знакомящихся с заговорными текстами (если только раньше это знакомство не состоялось через церковь) в Священную историю, в тот круг, где учтены все ее персонажи, представляющие высшие образцы ценностей, признаваемых подлинными. При этом ознакомление с субъектами этой истории, развертываемой как единая, синтетическая, во времени остановившаяся картина, осуществляется интимно и действенно. Страждущий, обращающийся к заговору, ставится как бы в прямую связь, зависимость от этих персонажей: они единственная его надежда, они покровители, защитники, целители, и самые сокровенные мысли и чувства в трудную минуту обращены именно к ним — к спасителям.

В связи с этим заслуживает внимания рассмотрение места, которое занимают носители личных имен в заговорном тексте, их роли в композиции целого. Легко заметить, что в заговорах выделяются две существенно различные позиции личных имен. В одном случае роль этих имен чисто знаковая, репрезентативная, как бы одинаковая для всех. Два варианта введения имен определяют этот случай: имена в составе «рамки» заговора, т. е. в зачине и в конце (и там и там, если имя появляется, то это обычно Иисус Христос), и

большие синтетические списки, своего рода «иконостасы» в середине заговора. Строго говоря, в обоих этих вариантах, исчерпывающих первый случай, личные имена стоят как бы вне заговора: они лишь отмечают его границы или находятся над ним как некая неподвижная конструкция, введение которой в текст своего рода дань этикету, формальный ритуал. Сами носители этих имен никоим образом не участвуют в заговоре. В другом случае роль имен совсем иная: они принадлежат персонажам, непосредственно участвующим в действии, описываемом в заговоре; они не изъяты, как в первом случае, из системы связей с другими персонажами; их роль конкретна и индивидуальна. Не случайно, что носители таких личных имен играют выдающуюся роль в композиции заговора. Они появляются в двух наиболее ответственных местах — в начале, когда субъект заговорного действия выходит из дома и пространства, дому подчиненного, в иное пространство, характеризующееся минимальной детерминированностью, открытое для всех неожиданностей со всех четырех сторон и чреватое непредвиденными продолжениями; и в конце, когда субъект заговорного действия приходит в тот священный локус, где находятся носители личных имен и где с их помощью недостача страждущего может быть восполнена[62]. Таким образом, и здесь можно говорить о «рамочном» расположении «именных» персонажей, но эта «рамочность» отличается от «рамочности» первого случая не столько тем, что она у́же, сколько своею включенностью в заговорное действие и, следовательно, своею актуальностью.

Несколько примеров «начального» и «конечного» появления носителей личных имен: начало — *...пойду* ⟨...⟩ *в чистое поле* ⟨...⟩ *и змолюся трем ветрам, трем братьям: Ветр Мойсей, ветр Лука...* (№ 1); *...пойду аз* ⟨...⟩ *в чистое поле* ⟨...⟩ *в стречу мне* ⟨...⟩ *три брата: Усыня, Бородыня да Никита Маментий* (№ 2); *...и пойду я* ⟨...⟩ *в чистое поле* ⟨...⟩ *и увижу* ⟨...⟩ *белый Латырь камень; на том на белом Латыре камне сидящую царицу, Ирода царя, во имя Соломию* (№ 28); *...пойду я* ⟨...⟩ *из ворот в ворота; на встречу мне Тихон святой...* (№ 114) и т. п.; — конец — *...на святом престоле сидит Михайло архангел да Егории Храбрый с тугимя стрелами* ⟨...⟩; *батюшка Михайло архангел и Георгий Храбрый, выгоните нечистый дух...* (№ 194); *...на золоте море золот корабль, на золоте корабле едет святый Николае, отворяет морскую глубину, поднимает железные врата, а залучает от раба Божия* (*имя рек*) *усови аду в челюсти* (№ 90); *Призываю на вас архангела Михаила и святаго апостола Сизиния* ⟨...⟩ *Учнут вас мучить, дадут вам по тысяче язв на день...* (№ 103); *И святые отцы взяша тринадесять прутий и начаша бити их и мучить* ⟨...⟩ *И взмолятся проклятыя трясовицы: «О, святой и великий Иоанн Пророк* ⟨...⟩ *и все святые отцы! Аще мы услышим имена ваши от раба Божия, мы бежим от него...* (№ 104); *...на том острове*

лежит бел Латырь камень; на том камне стоит святая церковь ⟨...⟩ *на том золотом пристоле сидит Матерь Божия* ⟨...⟩ *«Мати Божия, Пресвятая Дева Мария,* ⟨...⟩ *бери Ты шолковую нитку* ⟨...⟩, *зашей и запри, и уйми...»* (№ 150); *Пройдем мы ко Христу на суд. Кого на суде осудят, тому на суде и умереть* ⟨...⟩ *По амине сам Иисус Христос печатью печатает, крестом погружает, недуга разгоняет* (№ 189) и т. п.

Соотношение между «первым» и «вторым» случаями (два типа «рамочного» употребления имен) с известными основаниями может быть уподоблено соотношению главного иконостаса, представляющего собор святых разных групп, иерархически организованных, и отдельных икон в храме, с которыми, собственно, верующий и вступает в конкретную, специализированную (т. е. определяемую нуждами верующего здесь и сейчас и отношением святого, изображенного на иконе, к этим нуждам) и, главное, актуальную (живую) и интимную (личную) связь. Эта аналогия существенным образом объясняет роль носителей личных имен в заговоре, относящихся к «второму» случаю, т. е. включенных в заговорное действие как персонажи. А такое включение, по сути дела, переводит главный смысл заговора в персонологическую перспективу, вовлеченным в которую оказывается и субъект заговора — тот для нас безымянный имярек, который открывает свое имя тому «именному» покровителю, чья помощь спасет от испытываемой им нужды.

Эта персонологическая перспектива, задаваемая «именными» заговорными персонажами, подготавливает условия для вовлечения в нее (не говоря уж о заговорном пространстве в целом) субъекта заговора, которые далее в процессе пути из дома к некоему святилищу реализуются. Если первоначально центром был дом, а место спасения находится на далекой периферии, то в результате пути вся геометрия пространства преобразуется: подлинным и сакральным центром оказывается «периферийное» святилище, а периферией со всеми ее бедами, болезнями, недостачами — дом. Центр — там, где спасение, периферия — там, где физическая и духовная узость, несвобода. Придя к этому подлинному центру, субъект заговора приобщается к сакрализованному пространству-времени и к его персонифицированным и индивидуализированным, каждый свое имя имеющим представителям сего места свята. Общее наполняется личным содержанием, а личное, сливаясь с общим, возрастает в своем значении. Только в этих условиях становится возможна самоидентификация, т. е. осознание своего места и назначения в сакральном пространстве, и установление прямой (имярек *x* → святой *X*) и подлинной связи страждущего с его целителем и покровителем, имени первого и имени второго, ***я*** имярека и Ты, к которому это ***я*** обращается, иначе говоря — верховное *Я*[63]. Поэтому само называние имени в священном локусе заговорного пространства никак не исчерпывается обозначением некоего персонажа: оно есть преж-

де всего призыв, который уже несет в себе *Да будет!* и не может остаться без отклика, т. е. не быть услышано, а услышанное имя верховного *Я* или даже его представителей, действующих от имени Его, и есть утверждение Славы[64]. Эта струна отчетливо звучит в конце не одного заговора — *...благословися и прославися, пречистое и великолепное имя твое Отца и Сына и Святаго Духа...* (Майков, № 372). Через эту Славу-прославлсние имени дается откровение самой истины. Эта ситуация, разумеется, отражает не эмпирию заговорного действа, но его последнюю, лишь в пределе своем познаваемую суть. Но было бы непростительной ошибкой считать, что эта суть не бросает свой отсвет на каждый конкретный заговорный акт: субъект заговора сознает, что, называя святое имя, он включает в действие своего покровителя, и поэтому он славит это имя; сознает он и другое — что называние имени не просто утверждение славы благим святым помощником, но и поражение-поношение духов зла и болезни; не хуже последних он знает и верит, что произнесение святого имени само по себе есть реализация апотропеической функции. Когда «святые отцы взяша тринадесять прутий и начаша бити их и мучить, и давать по тринадесяти ран ⟨...⟩, возмолятся проклятыя трясовицы: "О святой и великий Иоанна Пророк ⟨...⟩, и все святые отцы! Аще мы услышим имена ваши от раба Божия, мы бежим от него за тринадцать поприщ"» (Майков, № 104) или: «Рекут ему двенадцать девиц, двенадцать сестер Иродовых: "Ой еси, святой отец Пафнутий! Спиши ты имя свое, аще кто в котором доме имя твое помянет и прочитает, к тому дому не приступим, к рабу Божию" (имя рек)» (№ 106), или, наконец: «Востав же Петр и здрав бысть от трясц, и молися Петр Господеви: "Господи Иисусе Христе, молю ти ся, даси всем, имя Твое призывающим, епистолию сию на себе носящим от всех трясовиц ⟨...⟩"» (№ 108).

Возвращаясь к предыдущему, нужно сказать еще об одном обстоятельстве, которое придает особое значение называнию имени в описываемой ситуации. Ранее уже писалось, что кульминационный момент заговора, когда должна исполниться просьба страждущего, приурочен к некоему сакральному пространственному и временно́му центру: посреди вселенских вод (*на море, океане*) клочок суши (*остров Буян*), в центре его дуб, Латырь-камень, жертвенник, огонь, престол, гора и другие символические образы универсальной сакральной середины, выступающей и в антропоморфной ипостаси — Иисус Христос, Богородица и др., некий абсолютный временно́й центр, свидетельствуемый парадом всех небесных светил сразу (*...пойду ⟨...⟩ в востошну сторону, под утренню зорю, под красное солнце, под млад месяц, под частыя, ярыя звезды...* Майков, № 17)[65]. Указание сторон света (направлений) и/или их символов (персонификации, ветры) еще более центрирует ситуацию. Подобная экспозиция с большой точностью отражает пространст-

венно-временну́ю схему композиции мирового дерева и космологическую функцию этого образа. В нем с достаточной наглядностью опознаются и этапы творения и результаты этого творения. В этом отношении образ мирового дерева — символ вселенского универсума и процесса его становления. Хотя типология космогонических мифов многообразна и в некоторых ее вариантах субъект творения остается не названным вовсе или даже вообще не предполагается, все-таки наиболее представительны те мифологические типы, в которых субъект творения, демиург, обозначен; более того, нередко он выступает не в единственном числе, но как несколько богов или даже некая замкнутая группа их. Иногда демиург или отдельные «демиургические» персонажи специально приглашаются-вызываются к творению. В этих случаях такие призывы-обращения непосредственно в тексте не присутствуют, но легко эксплицируются. Характерная ситуация представлена в «Энума элиш», вавилонской поэме о сотворении мира: боги вручают судьбы Мардуку, воздвигают ему престол почета, призывают и уговаривают его действовать: «Мардук, славнейший средь богов великих! / Несравненна судьба твоя, твое Слово — Ану! / Непреложно отныне твое повеленье, / Вознести, ниспровергнуть — в руке твоей ныне! / ⟨...⟩ / Надо всей вселенной мы даем тебе царство! / ⟨...⟩ / Первородному Мардуку так сказали: “Ты возвышен, владыка, надо всеми богами! / Уничтожить, создать — прикажи, так и будет! / Промолви же Слово — звезда да исчезнет! / «Вернись!» — прикажи — и появится снова!” / По слову уст его звезда исчезла. / “Вернись!” — приказал, и она появилась...»[66] Слово Мардука — творческое и творящее, собственно именно оно — субъект творения. В известном смысле это слово не отделимо от заговорного слова, от заклинания — жанра, столь хорошо известного этой традиции и, более того, упоминаемого и в поэме[67]. Заклинательно-творящим было и Слово Бога Ветхого Завета: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет / ⟨...⟩ / И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды...» и т. п. (Бытие 1.3 и сл.).

Эти аналогии, охватывающие ряд основоположных элементов — ситуация творения, идея центра, демиург-личность, его творящее заклинательное слово, — объясняют и заговорную схему центра и мотив называния имени как творящего слова. Эти общие элементы делают весьма правдоподобными предположения двух видов: первое — кульминационная сцена заговорной композиции (предстояние субъекта заговора святым покровителям в отмеченной пространственно-временно́й ситуации, как бы воспроизводящей то, что было в «первые времена», «в начале») должна трактоваться как целевая специализированная трансформация акта творения (у́же — восстановление и сохранение его от разрушения и распада); второе — имена помощников-покровителей в заговоре, собравшихся в сакральном центре,

должны рассматриваться как преемственный ряд демиургов в космогонических мифах. Эти же два тезиса делают более чем вероятным еще одно заключение — н а з ы в а н и е и м е н в заговоре само по себе есть живейшая и наиболее остро-интенсивная часть заговора, его идеальное ядро, обладающее максимумом творческих потенций, т. е. то заклинание, слово-дело, которое и выступает как квинтэссенция всего заговора. Именно отсюда, прежде всего из описанной «центральной» сцены, мы узнаем не только самое «прото-ситуацию», удивительно полно сохранившуюся в заговоре, устойчивую к «бегу времени», но и — главное — культурно-историческую трансформацию имени (или имен) демиурга, фиксирующую не только изменчивость этого блока заговора в отношении времени, но и его податливость, уступчивость времени, готовность следовать за каждым сдвигом его. Эти личные заговорные имена позволяют с достаточной точностью судить о самом времени их соединения с архаическими схемами творения и его позднейшими филиациями типа «основного» мифа, т. е. о том моменте истории, когда два эти ряда — сюжетно-мифологический и заговорно-именной — сомкнулись в единое целое заговорного текста[68].

Примечания

[1] Если быть более точным, следовало бы, отвлекшись от относительной хронологии соответствующих текстов «Атхарваведы» и «Ригведы», говорить о соотношении этих текстов, взятых на их «прототипическом» уровне. Иными словами, в данном случае нужно было бы поставить вопрос об общих прототипических чертах, отраженных в сопоставляемых текстах двух названных Вед.

[2] В редакции Пайппалада (*paippalāda*) этот текст помещается неподалеку от начала книги.

[3] Есть основания говорить об индоевропейском источнике подобных форм — _*men-_ (: _*mon-_ : _*mṇ-_, собств. — _*mṇs-_) & _*dh_(_ē_)- & _*g’en-_, т. е. условно ‘жизненная сила’ или ‘мудрость’ & ‘установить’ (‘положить’, ‘класть’ и т. п.) & ‘рождать’ или ‘знать’ (ср. др.-инд. _medhājanana_ при _manasajñāyin-_ ‘воспринимающий разумом’ и т. п. или _jñām-manya-_ ‘думающий о себе как о мудром’ и др., где сочетаются продолжения и.-евр. _*men-_ и _*g’en-_ в его двуедином значении). И «познающий ум» и «порождающая жизненная сила» (два фразеологических клише, отмеченных в архаичных индоевропейских традициях) равно отсылают к и.-евр. _*men- & *g’en-_ или _*g’en- & *men-_.

[4] Ср. вторую половину: _kṛtám iṣṭám bráhmaṇo viryèna téna mā devās tapasāvatehá._ Просьба к богам помочь просителю «этим жаром» (_téna … tapasā_) отсылает к соответствующему мотиву в предпоследнем гимне «Ригведы» — X, 190: «Космический Жар» (строго говоря, его можно было бы считать и последним, поскольку гимн Еди-

нения [X, 191] скорее можно рассматривать как некое сочетание, если пользоваться терминами русского заговора, «закрепки» и «зааминивания», указывающее на то, что текст кончился непосредственно перед введением этого приема), ср.: *ṛtáṃ ca satyáṃ cābhī́ddhāt tápasó 'dhy a j ā y a t a* (X, 190, 1) 'Закон и истина из воспламенившегося жара родились'; к мотиву 'рождения' ср. и далее *táto rā́try a j ā y a t a tátaḥ samudró arṇavaḥ* (190, 1) 'Отсюда родилась ночь, отсюда волнующийся океан'; *samudrā́d arṇavā́d ádhi saṃvatsaró a j ā y a t a* (190, 2) 'Из океана волнующегося год родился'. Далее уже выступает создатель-установитель (*dhātā*), который создал-упорядочил (*akalpayat*) Солнце, Луну, день, землю, воздушное пространство, свет (190, 3).

[5] Хотя в Пайппаладе соответствующий текст отсутствует, он используется в «Каушика-сутре».

[6] 30 текстов из 35 состоят из четырех стихов (*caturṛca-*); из пяти стихов — только один текст (I, 34), из шести — два (I, 11 и I, 29), из семи — один (I, 7), из девяти — один (I, 3). Неслучайность этого соотношения подтверждается и тем, что в других книгах заговоры, состоящие из четырех стихов, относятся к числу нечастых исключений (около 30 случаев).

[7] *tváṃ no medhe p r a t h a m ā́*, с подчеркнутостью мотива п е р в о г о (*prathama-*), предшествующего всем остальным действиям, ср. стих 2а. Начало заговора (1а) как бы эксплицирует «участников» его (ты-мудрость, мы) и идею первоочередности, настоятельности того действия, которое введено лишь в самом конце 1b (*gahi* 'приди'), с задержкой, актуализирующей напряженное ожидание, наконец-то снятое и открывающее, будучи снятым, дальнейшее сближение с призываемой мудростью.

[8] *medhā́m ahám p r a t h a m ā́ ṃ / brahmaṇvatīm bráhmajūtam ṛṣiṣṭutām.* Характерно введение *Я* как исполнителя заговора, призывающего (*huve*, глагол, отъединенный от своего объекта и субъекта еще более, чем *gahi*, см. 1ab, ср. *upaítu* 'да придет!' в обращении к Священному Знанию [VII, 66, 1d]) мудрость, и мотив молитвы (*bráhman*), относящийся, конечно, к мудрости, но, видимо, предполагающий и сдвиг в сторону *Я* (*medhā́m* & *ahám* & **bráhmaṇā* & *huve*, т. е. мудрость & я & молитвой & зову). Если учесть, что *bráhman-* не только молитва, молитвенная формула и т. п., но в определенных случаях обозначает и заговор-заклинание (см. далее), то предлагаемая трактовка-реконструкция получает дополнительную поддержку. — К *bráhmajūta-* ср. RV III, 34, 1 (об Индре, вдохновленном молитвой) и VII, 19, 11 (тоже в связи с Индрой).

[9] Ср. 3cd: *ṛṣayo bhadrā́m medhā́m yaṃ v i d ú s / tā́ṃ máyyā́ vésayāmasi*, на основании чего восстанавливается мотив знания (ср. выше I, 1 — о Священном Знании) с двухместным предикатом — риши (мудрецы) & мудрость & знают, ср. отчасти также 2ab с опущением мотива знания и особенно 4а.

[10] *yam ṛ ṣ a y o bhūtakṛto m e d h ā m / medhāvino v i d u ḥ.*

[11] *medhā́m sáyā́m medhā́ṃ pratár / m e d h á ṃ madhyándinam pári / m e d h ā́ ṃ sūryasya raśmíbhir / vácasā́ veśayāmahe* (повеление словом и есть заклинание).

[12] «a great mystery», согласно переводу Уитни 1905, I, 30.

[13] Этот же эпитет носит и Сома как вдохновитель поэтов и некоторые другие божества.

[14] Этот замысел семерых мудрых риши-певцов и его воплощение должны рассматриваться как ведийский вариант идеи «умаления», обращения к человеку с го-

товностью поделиться с ним высшей ценностью — Знанием, доверить его человеку. Это, однако, не означает равенства всех перед Словом и перед открываемым с его помощью Знанием. Существует определенная избирательность в отношении дара понимания Слова — «Кто-то, глядя, не видит Речь, кто-то, слушая, не слышит ее. А кому-то она отдает (свое) тело, как страстная жена в прекрасном наряде — (своему) мужу» (RV X, 71, 4: *utá tvaḥ páśyan ná dadarśa vā́cam / utá tvaḥ śṛṇván ná śṛṇoty enām*... и т. д.), почти «по Тютчеву»: *Они не видят и не слышат. / Живут в сем мире как впотьмах*..., о слепых и глухих к языку природы, к ее речи. Ср. еще: *tá eté vā́cam abhipádya pāpáyā sirī́s tántraṃ tanvate áprajajñayaḥ* (RV X, 71, 9) 'те, плохо владея Речью, ткут по утку (негодную) тряпку, не сознавая (этого)', откуда — неумение правильно пользоваться Речью как причина «несознавания» этого дефекта и одновременно «не-знания» или «псевдознания», ограниченного, частичного, приблизительного, искаженно-искажающего, ложного.

[15] Ради чего нужно это «дарование», здесь не выражено, хотя отчасти и может быть восстановлено по I, 1ab. Очень существенно употребление здесь «тетического» глагола *dhā-*, отсылающего к эпохе «творения».

[16] *vásoṣpate* при *vásu-* 'имущество', 'состояние', 'добро'. Брихаспати, действительно, связан с имуществом-добром: он приносит его, достигает его и т. п. (ср. RV X, 67, 7; 190, 8 и др.). В «Ригведе» полтора десятка раз выступает форма *vásu-pati-* с тем же значением, но в отнесении к Агни, Индре, Савитару.

[17] *śrudhi śrutkarṇa* ⟨...⟩ *agne* (RV I, 44, 13) «услышь, о чуткий ухом Агни...», — взывают к богу.

[18] Ср.: *aháṃ d a d h ā m i dráviṇam h a v í ṣ m a t e suprāvyè y a j a m ā n ā y a sunvaté / aháṃ* ⟨...⟩ *prathamā́ yajñíyānām*. Помимо типичной «жертвоприносительной» терминологии и идеи «первенства» (*prathamā́*) Речи заслуживают внимания еще два мотива — «жалования», выражаемого буквально как 'дарование-устанавливание' (*dadhāmi*. RV X, 125, 2с отсылает непосредственно к *dadhātu*. AV I, 1d), в обоих случаях «тетический» глагол, и богатства, имущества, состояния, добра, которое жалуется. В этом отношении *aháṃ dadhāmi dráviṇam*... (RV X, 125, 2с), поддержанное *ahám rā́ṣṭrī saṃgámanī vásūnāṃ* (там же, 125, 3a) 'Я — повелительница, собирательница сокровищ (богатств)', отсылает к идее власти над богатством и к персонифицированному образу «Повелителя Добра» (*Vasoṣ-páti* : *vásu-*), идентичному «Повелителю Речи» (*Vācás-pati*) и уже упоминавшемуся ранее. При таком подходе оказывается, что X, 125 (в частности, 2—3) — монолог повелительницы Речи — *Vā́c*, выдержанный в перволичной форме, а AV, I, 1 (в частности, 2) — тоже перволично оформленное заклинание, обращенное к Речи — *Vā́c*, но вложенное в уста заказчика заговора или представляющего его жреца, ведущего словесную часть ритуала. По идее оба эти текста могли бы быть объединены (по крайней мере, теоретически) в диалог, совмещающий партию Речи — *Vā́c*, в которой она описывает свои достоинства, и партию «заказчика»-просителя или жреца, в которой он просит Речь «взять» на себя Знание, сохранить его, вложить это Священное Знание, «сокровенное», в просителя. Такая жанровая конструкция, строго говоря, не противоречила бы тому, что известно из ведийской словесности, начиная уже с «диалогических» гимнов «Ригведы».

[19] Вед. *kárman-* (: *kar-* 'делать') обозначает дело, деяние и более специально жертвенное деяние ('Opferwerk', 'Opferhandlung'). Оба великих пространства, Небо и

Земля, восторгались деянием Индры, когда он поразил ваджрой своего противника Вритру (прецедент, учтенный ритуалом), ср.: *ánu tvā mahī́ pā́jasī acakré dyā́vākṣā́mā madatām indra k á r m a n / tvám vṛtrám āśáyānam sirā́su mahó vájreṇa siṣvapo varā́hum* (RV I, 121, 11). Священные ритуальные деяния имеются в виду в RV VIII, 36, 7 и 37, 7 (*śṛṇu yáthā́śṛṇor átreḥ k á r m ā ṇ i k ṛ ṇ v a t a ḥ*; характерен призыв к слушанию — *śṛṇu*, ср. *śrutá-*). Мотивы жреца при жертвоприношении и священного ритуального деяния объединены в RV VIII, 38, 1: *y a j ñ á s y a hi sthá ṛtvíjā sásni vājeṣu k á r m a s u*. То же семантическое пространство обнаруживает себя в RV VII, 32, 13 — делание поэтического слона (*mántram* ⟨…⟩ *dadhāta*, ср. ранее), ситуация жертвоприношения (*yajñeṣv*), ритуальное деяние в связи с Индрой (*…yá índre kármaṇá bhúvat*), ср. также IV, 37, 2; 69, 1.

[20] *tā́m mā devā́ v y á d a d h u ḥ purutrā́…* (X, 125, 3).

[21] *ahám evá vā́ta iva prá vāmy arabhamāṇā bhúvanāni víśva* (X, 125, 8).

[22] *tā́m abhṛ́tyā v y a d a d h u ḥ purutrā́* (ср. X, 125, 3).

[23] «Трижды семь» — формульное сакральное число, которое может пониматься как обозначение некоего не определенного конкретно, но благополучно, положительно завершенного множества, всего целого без изъятия. Вместе с тем, особенно учитывая «лингвистическую» ориентированность этого текста, можно, видимо, согласиться и с одним из комментаторов, что *triṣaptā́ḥ* могло обозначать число звуков (осторожнее — составных элементов звуковой парадигмы языка), с помощью которых Священная Речь описывала («несла» на себе) все, что подлежало выражению в слове. Возможно, что это формульное «трижды семь» (*tri-ṣapta-*) неслучайно возникает в RV I, 133, 6 (гимн, по сути дела, может трактоваться как заговор против злых духов и демонов, которых должен уничтожить Индра): «Взорви, о Индра, великих (демонов, чтоб они рухнули) вниз! Услышь (*śrudhī́*) нас! ⟨…⟩ Ведь, самый неистовый, ты д в и ж е ш ь с я (*ī́yase*) с неистовым, грозным, смертельным оружием (герой), ⟨…⟩ с воинами числом т р и ж д ы с е м ь (*triṣaptaiḥ*), о герой, с воинами» (речь идет о Марутах).

[24] Ср. X, 71, 9: *imé yé nā́rvā́n ná parā́ś caranti* 'те, что не движутся ни близко, ни далеко'.

[25] *ihaíivā́bhí ví tanūbhé ā́rtnī iva jyáyā / vācáspatir ní yacchatu…* (AV I, 1, 3).

[26] *aháṃ rudrā́ya dhánur ā́ tanomi brahmadvíṣe śárave hántavā́ u* (RV X, 125, 6).

[27] Среди этих сходств мотив услышанного. В AV I, 1 мотив услышанного-«сокровенного» (*śrutá-*) ключевой, проходящий через весь текст. Это услышание Слова о «сокровенном» и образует акт рождения Священного Знания, нуждающегося в сохранении. Тот, кто повелевает Речью (Брихаспати, Вач), говорит, адепт же внимает, слушает, слышит и через речь-слово приобщается к Священному Знанию. В RV X, 125, 4 Речь говорит: «Благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное (*yá īṃ śṛṇóty uktám*). Не отдавая себе отчета, они живут мною. Внимай, о прославленный, глаголю тебе достойное веры!» Показательно наличие в падах cd двух звукоизобразительных комплексов: *a m a n t á v o m a ṃ t á úpa kṣiyanti / ś r u d h i ś r u t a ś r a d d h i v á ṃ te vadāmi*. По-видимому, они значимы: первый может отсылать к корню *man-* и его производным (*mánas*, *mántra-*, *mántu-* и т. п.) и к семантической сфере мысли, разума, сакрального слова, молитвы, песни, заговора (возможно, что и *…vá… vadāmi* в паде d возвращает к идее слова, говоре-

ния); второй комплекс основан на обыгрывании слушания-слышания (*śru-*), своего рода отклика на сказанное и помысленное; слушание-слышание — предикат того, кто сам услышан и прославлен (слав. **sluxъ* и **slava*, как и **slovo*, — слова общего корня), и **śruta-* в более широком контексте возвращает нас к «сокровенному», т. е. к тому воплощенному в слово знанию, которое у с л ы ш а н о. Второе сходство, не считая перечисленных ранее, — в отчетливо выраженной космологической функции Речи, как бы совпадающей с космическим пространством и его составом: «Я рождаю отца на вершине этого (мира). Мое лоно в водах, в океане; 〈...〉 Я касаюсь теменем того неба. Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа; по ту сторону Неба, (а) здесь по ту сторону Земли — такая я стала в е л и ч и е м (*itā́vati m a h i n ā́ sam babhūva*)». RV X, 125, 7—8, ср. *tā́vatī vā́k* (X, 114, 8). Мотив рождения Речью-дочерью своего собственного отца (сама илея взаиморождения известна и из других мест «Ригведы») принадлежит к числу тех парадоксов, которые возникают, когда речь заходит о «началах», о последней глубине сущего. В этом случае возможны три ответа, между которыми нужно сделать выбор: самовозникновение, взаимопорождение двух связанных объектов, признание неразрешимости (незнание). К мотиву порождения собственного отца ср. RV X, 129, 7 (*ádhyakṣa* 'на высочайшем Небе') — «Откуда это творение появилось: может, само создало себя, может, нет. — / Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем Небе, только он знает или же не знает», ср. X, 129, 6 и др. В связи с космологичностью гимна Речи (X, 125) ср. уже упоминавшийся космогонический текст AV I, 32.

[28] Ср. призыв к риши Кашьяпе почтить — принести в жертву Соме свои восхваления, еще более возрастающие с помощью песнопений творцов-исполнителей мантр: *ŕ̥ṣe m a n t r a k ŕ̥ t ā m stómaiḥ kāśyapodvardháyan gíraḥ...* (RV IX, 114, 2). Кстати, ср. и еще одно сложное слово — *mantra-śrútya-* 'послушный совету', т. е. изреченному богами (в Acc. как наречие), 'следующий традиции правильного использования священных текстов' и т. п.; ср.: *nákir devā minīmasi nákir ā yopayāmasi mantráśrútyaṃ carāmasi* (RV X, 134, 7) «Ничего, о боги, не пропускаем мы, ничего не стираем, мы держимся тем, что слушаем (внимаем) мантре (совету Индры)».

[29] *Sam* иногда выносится в начало стиха и в других случаях, но таких примеров в «Ригведе» немного, ср. I, 25, 17; 48, 16; 91, 18; VIII, 4, 16; IX, 25, 3; 68, 5; 97, 55.

[30] Из работ общего характера в основном продолжает сохранять свое значение старая книга В. Мочульского — «Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Исследование» (Варшава, 1887); то же, конечно, относится к двум работам А. Н. Веселовского — «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе» (СПб., 1872, с. 179—188; ср. к ней *M. Gorlin.* Salomon et Ptolémée: la légende de Volot Volotovič // RESl, 18, 1938, p. 41—62) и «Разыскания в области русского духовного стиха. IV» (СбОРЯС, XXVIII, 1881). Из работ последнего времени ср.: *А. А. Архипов.* Голубиная книга: Wort und Sachen // Механизмы культуры. М., 1990, с. 68—98, ряд статей автора этих строк и др. — Основные варианты текста «Голубиной книги» представлены в собраниях: *П. Бессонов.* Калеки перехожие. Сб. стихов, т. 1. М., 1861, с. 269—378 (16 списков); *В. Баренцев.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860, с. 11—39 (6 вариантов, два из которых спаренные); *Е. Р. Романов.* Белорусский Сборник, вып. V. Витебск, 1891, с. 288 и сл.; ср. также *Е. А. Ляцкий.* Стихи духовные. СПб., 1912, с. 7—16 и др. — Основные апокрифические книжные тексты, близкие к «Голу-

биной книге», см.: *Н. С. Тихонравов.* Памятники отреченной русской литературы, т. II. М., 1863.

[31] Ср. подобное прение, отраженное в «Ригведе», между Варуной и Индройцарем (ср. в «Голубиной книге» образ Волотомана: **Vol-ot > Vol-od-* > Владимир и ц а р я как участника диалога). Эта параллель, возможно, неслучайна. Дело не только в том что *Váruṇa-* восходит к корню **Vol-*, вероятно, того же происхождения; но не менее важно, что Волот-Волотоман, подобно Варуне, представляющему собою, согласно Г. Людерсу, Океан, окружающий весь мир («мировой» Океан), также связан с морем-Океаном. О нем, собственно, говорится в ряде версий «Голубиной книги», ср. *О б к и н у л о то море вокруг землю всю* (Бессонов, 289) или с еще более яркой figura etymologica — *Потому жь оно К и я н-м о р е, / Что оно белый свет о к и н у л о* (Там же, 340), ср. Варенцов, 17. Варуна — царь (RV I, 24, 7, 8, 14; 143, 4; II, 1, 4; IV, 42, 2; V, 40, 7; X, 14, 7), бог моря (как это вытекает из ряда контекстов и, в частности, из I, 25, 7), более того, он — о т е ц, ср. *p i t á ca tán no m a h ā́n* 〈...〉 *víśve devā́ḥ sámanaso juṣanta* (RV VII, 52, 3) 'и пусть о т е ц в е л и к и й наш этому (и) все боги, единодушные, радуются'. Но ведь и О к е а н-м о р е «Голубиной книги», с которым связан Волот (: Варуна), тоже всем морям о т е ц, ср.: *Кое море — всем морям отец?* 〈...〉 *О к и а н-м о р е — всем морям о т е ц,* и даже с разъяснением: *У нас киянь-море 'сим морям отец. / Пыцаму киянь 'сим морям отец: / Обойшов киянь ой вокруг земли...* Романов, 293). О связи Волота с топикой «Голубиной книги» см.: *А. В. Марков.* Повесть о Волоте и ее отношение к Повести о св. граде Иерусалиме и к стиху о Голубиной книге // ИОРЯС, т. XVIII, кн. 4, 1913, с. 49—86; о роли моря в «Голубиной книге» см. *В. Мансикка.* Представление о «море» в Голубиной книге // ЖМНП, ч. XXV, 1910, февраль, с. 275—283. В этой последней работе два момента приобретают особую важность — следы конкретной локализации этого Океан-моря (Черное море, ср. мотивы легенды о св. Клименте, папе римском: *Окиан-море — всем морям отец: / Среди моря выходила церковь, / Выходила церковь — все соборная, / Со святым К л и м е н т о м, папой Римским* (Варенцов, 13), а также связь с морем-океаном некиих высших сакральных ценностей христианской традиции (подобно такой же связи Варуны с «мировым» Океаном), ср.: *Почаму жа Итумань-моря / Ўсим морям оцец? / — По етому ли морю у корабли / Ишов Сус Христос...* (Романов, 289) или *Окиян моря всем морям мати, / Что выходит из ней церковь соборная,* 〈...〉 *Во святой во церкви во соборныя / Почивают книги самого Христа* (Бессонов, 272, ср. 321 и др.). В этом смысле Океан-море — некий центр мира, геометрически-пространственный или ценностно-сакральный. В одном из вариантов ставится точка над i: *во нем Окияне во мори п у п морской* (Бессонов, 289), и поэтому прав Мансикка, говоря об идее «мирского» моря в «Голубиной книге», ср. в «Беседе трех святителей», одном из источников «Голубиной книги», отождествление м о р я и м и р а: «видѣхъ жену сѣдяшу на мори и змия лежаща при ногу ея, егда хотяше жена рожати отроча, и змия пожирашеть ея. Ответ *море — міръ, жена — церковь; змия — дьяволъ*».

[32] И здесь тоже, конечно, напрашивается древнеиндийская параллель: «по памяти», собственно, и соответствует знанию типа «смрити» (*smṛti-*, от *smṛ- / smar-* 'помнить', 'вспоминать') в отличие от шрути (*śruti-*); хотя иерархия этих источников знания в обеих сопоставляемых традициях различна.

[33] Иногда серия вопросов-ответов удлиняется, ср. *буён ветер — от вóздохав, дробён дождик — от слез Его, народ Божий — от Адамия* (Варенцов, 11—12) или — после четырех канонических «космологических» вопросов-ответов — *Сион-гора, киань-море, кит-рыба, астрафель-птица, плакун-трава, купарес древо* при ответах, изменяющих принцип, положенный в основание вопросов, и выдвигающих новый — причинный, ср.: *Потому ж она Сион-гора, / Что благоволил нам Господь жить на ней; / Потому ж оно киянь-море, / Что оно белый свет окинуло* и т. п. Можно предполагать, что в реконструкции (реальной или потенциальной, чисто логической) все те объекты, которые включены в формулы типа «и который *x* всем *x*-ам мать (или отец)», могли «прогоняться» и по другой формуле — «отчего начался *x*...?» В таком случае, список объектов сильно увеличился бы — земля, гора, море, река, зверь, птица, дерево, трава, город, церковь и т. п.

[34] См. *S. Schayer*. A Note on the Old Russian Variants of the Purusha-sūkta // AOr. VII, 1935, p. 319—323.

[35] Стоит отметить, что и Варуна, как и Волотоман Волотоманович, непосредственно связан со снами (ср. RV II, 28, 10 и др.).

[36] Этот образ должен рассматриваться как трансформация более универсальной идеи мирового дерева. Заслуживает внимания то обстоятельство, что с мировым деревом (в частности, в варианте arbor inversa) связан Варуна, ср.: «В бездонном (пространстве) царь Варуна с чистой силой действия / Держит прямо вершину дерева. / (Ветви) направлены вниз. Их основание — наверху» (RV I, 24, 7), ср. также: «Наверху [ее] корень, внизу — ветви, это вечная смоковница (*aśvattha-*)» («Катха-упанишада» II, 3, 1) и др. — Ср. описание древа, приснившегося Волотоману Волотомановичу: *Мне ночесе-ночь мало спáлося; / Мне придивный сон во сне превиделся: / Быдто во моем саду во зеленыим / Вырастало тут древó сахáрное; / На мое на древó на сахáрное / Прилетала пташечка малёшенька, / Распущала перья до сырой земли* (Варенцов, 29).

[37] Ср. вариант Варенцов, 202—203 (= Киреевский, стих. XLII, 219—220): *Помирайте-ка все гладом. / Не умрете — оживете, / Моего царствия не минете.*

[38] Тема Страшного суда — одна из наиболее частых и насущных в это время, ср. Варенцов, 159, 162, 168—172 и др.: *Речеит к нам истинный Христос: / «Чады мое любезные! / Что вы все горько плачети, — / Али на страшен суд помышляити! / Чады мои любезные!» / — «Последнее время к нам приближается, / Страшен суд к нам готовится». / «Чады мое любезные! / Поимейти вы друг друга, / Почтити вы брат брата свово, / Отца и мать свою / ⟨...⟩ / Чады мое любезныя! / Попоститеся, помолитеся, / Исповедайтесь и причаститеся, / Скверным словом не бранитеся...* (159—160). И мысль о покаянии преследует грешника — *Душа ль моя, душа грешная! / Не пора ли тебе возвратитися, / Докале нам терпит Небесный Царь, / Докале нас не свел живых во ад? / Воспокайтеся вы, души грешныя! / Господний престол с небес снимается, / На святую землю постановляется, / Воску ярого свечи затеплются, / Евангельския книги открываются, / Все тайные грехи наши являются. / Не есть во плоти моления. / Не будет в смерти покаяния* (Варенцов, 156).

[39] Тема «прекрасной пустыни» — основная в «Стихе пустынножителей» (Варенцов, 192—193): *О прекрасная пустыня, / Любимая моя другиня! / Пришли тебя зажигати, / Со мною тебя, мати, разлучати, / Огню ты, мати, предаешися, / Ты со мною ныне растаешися, / Душевное мое спасение, / Плотское мое оскорб-*

ление! / За то я тебя почитаю, / И матерью называю, / Что ты льстивую мою плоть оскорбляешь, / Души моей грехи очищаешь, / Безмолвная и мати пустыня, / Безмолвная и непразднословная, / Безропотная нестроптива, / Смиренномудреная, терпелива. / Теперь ты меня покидаешь, / В которую страну посылаешь, / Прекрасная мати пустыня, / Любимая мое другиня? — Сквозной мотив матери (как и тема отца-матери в стихе «К плоти»), конечно, обнаруживает тот нюанс «исходности», «осно́вности», «первенства», который отчетливее выражен в «Голубиной книге».

[40] Помимо того, что заговоры (в частности, русские) содержат подробнейшую и детальную номенклатуру конкретных болезней (ср. в собрании Майкова «Великорусские заклинания», 1869, заговоры от зубной боли, от бельма, от ячменя, от ушной боли, от утина [боли в спине или пояснице], от колотья, от стрел, от усовей, от волоса [волосца], от золотухи, от горячки [огневицы], от лихорадки [трясовицы, кумухи], от жабы, от нутрянки [опухоли живота], от грыжи [хомута], от плотской немощи, от сибирки [сибирской язвы], от вереда, чирья, болетопа, от подкожных нарывов, от коросты или шелудей, от руды или крови, от укушения бешеною собакою, от ужаления змеею, от ногтя, от червей, от запоя и похмелья, от икоты, от детских болезней и т. п.), они предлагают иногда и более обобщенную классификацию типов болезней, патологическую типологию, различают болезни действительные и мнимые и рассматривают с п о с о б вызывания фантомных недугов; ср. заговор Майков, № 32 — «От разных болезней действительных и мнимых (икоты, порчи, уроков, осуда, притки, прикоса, призору очес, сглазу)».

[41] Такого рода заговоры известны и из старых памятников. Ср., например, известную «Молитву от всех уд» Иоанна Златоуста с подробным перечислением частей тела, которым угрожают болезни: «⟨...⟩ отжени недуг и всяку болезнь от человека сего, от раба твоего сего имярек: от главы, от влас, от темени, от мозга, от лица, от очию, от ушию, от уст, от зубов, от носа, от ноздрью, от веку, от кровию, от чела, от скраниа, от горла, от шия, от перси, от лицу, от хребта, от ребр, от сердца, от утробы, от селезени, от боку, от тугу, от руку, от мышцу, от локтю, от пазуху, от дланию, от входа, от исхода, от мысли, от смысла, от гласа, от лядвеи, от бедру, от дымью, от ногу, от стегну, от лыстов, от глезну, от членов, от пачеленок, от ноготь, от жил, от жилиц, внеуду и внутрьуду, и от всех удов его, и всего совершения его, и святое имя да деется в нем, по твоему человеколюбию: отыми, Господи, от него всяко напрасно вражение и дашь ему свою державную цельбу...». Эта «цельба», ис-целение и есть возвращение отпавших от целого и от состояния целости-целостности и цельности частей тела к исходной целостности и поддержание ее. Болезнь поражает отдельные части тела, но страшнее само отпадение от целого: оно есть первейший признак болезни, общего недуга всего тела, за которым приходят уже конкретные дифференцированные болезни. Нужно заметить, что текст «Молитвы от всех уд», несомненно, является источником и многих заговоров типа Майков, № 235, хотя сама эта «Молитва» предполагает длинный ряд более ранних источников.

[42] Ср. сербский заговор «Од велике болести»: «...Немитници, недojеници, / невенчаници, виле, ветрови / и некама болести, / вама се молим ја, / (Дона) баялица, / изидете из (Петрове) главе, / из мозга, из памяти, из косе, / чела, веђа, носа, / зуба, усница, чељусти, / ушију, из гуше, гркљана, / рамена, мишицы, лаката, / чланака, руку, прста, / ноката, грбине, крстина, / груди, ребара, слабине, / из срца, из црне и беле ци-

герице, / из пупка, желуца, црева, / бубрега, мехура, бедре, / колена, из цеварика, из ногу, / из пета, прста и ноката...», см. *Љ. Раденковић*. На родне басме и бајања. Ниш, Приштина, Крагуевац, 1982, с. 262—263 (№ 428) и др.

[43] Ср.: *О. М. Фрейденберг*. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 104 и сл., 123, 134, 151, 159, 230 и сл., 245 и сл.; *А. Т. Брайант*. Зулусский народ до прихода европейцев. М., 1953, с. 141, 260 и сл., 267 и сл.; *М. М. Бахтин*. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, М., 1965; *В. Н. Топоров*. Из области теоретической топономастики // Вопросы языкознания, 1962, № 6, с. 3—12; *он же*. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина). М., 1979, с. 141—149; *он же*. Имена // Мифы народов мира, т. 1. М., 1980, с. 508—510; *В. В. Иванов*. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964. с. 85—94; *Б. Л. Огибенин*. Вопросы ведийской ономастики // Структурная типология языков. М., 1966, с. 216—224; *Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский*. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам 6. Тарту, 1873, с. 282—303; *В. В. Бибихин*. Nāmā // Языковая практика и теория языка, вып. 1. М., 1974, с. 48—76; *H. Usener*. Die Götternamen. Frankfurt am Main, 1896; *A. H. Gardiner*. The Theory of Proper Names. L., 1940; Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Mythology, Folklore and Legend, vol. 2. Chicago, 1950, p. 781—782; *G. Jobes*. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols, vol. 2. N. Y., 1962, p. 1051—1052; *A. Taylor*. Names in Folktales // Märchen, Mythos, Dichtung. München, 1963; *J. Gonda*. Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam; London, 1970 и др.

[44] Вообще говоря, заговорный текст есть только текст и не более до тех пор, пока в его большое и неизменное «тело» не введено и м я. Только введение имени, само произнесение его делает текст, слово еще и ритуалом, действием, т. е. подлинным «живым» заговором, или заговором в действии.

[45] Называние в заговоре имен отрицательных персонажей, духов зла, персонифицированных болезней, представителей бесовского мира, в принципе безымянного, само по себе есть акт обнаружения опасности, указания ее адреса и, следовательно, некий «пред-оберег». Но, строго говоря, это не подлинные имена, а клички, псевдоимена, не обладающие ни онтологичностью, ни полнотой смыслового содержания.

[46] См. *Н. Новомбергский*. Колдовство в Московской Руси XVII-го столетия (Материалы по истории медицины в России, т. III, ч. 1). СПб., 1906, с. 63—64.

[47] Ср. еще: *...и пытать накрѣпко в другой ряд и огнем жечь, к о г о и м я н е м и каких людей они портили* ⟨...⟩ *и к о м у и м я н ы килы присаживали и невстанихи дѣлали* ⟨...⟩ *и гдѣ и у к о г о и м я н е м* ⟨...⟩ *такому дурну учился* (там же, 65) и ответ Терешки Ивлева — *А учился де я Терешка тому дурну на Волге на судах, слыхал у судовых ярыжных людей* ⟨...⟩ *и у к о г о и м е н е м хаживал, того де я не помню, потому что де то было давно*, ср. также 68—73 и др.

[48] См. *Н. Новомбергский*. Указ. соч., с. 78—79, ср. также 80.

[49] Там же, с. 66—67.

[50] Не менее насыщен именами, иногда редкими и/или оригинальными, заговор, представляющий собой молитву святого священномученика Киприана (Виноградов 1908, № 13). После введения имени *Киприян* следуют Иисус Христос... Моисей (*И*

якоже от камени Моисеовым сыновом Израилевым источал еси воды...) ... (любопытно включение названий райских рек в оригинальной форме — Фиссон, Илтигрей, Ендрант [!]) Иезекия царь ⟨...⟩ Богородица и архангел Гавриил... (не менее оригинально *крещение... во Иотранстей реце*) ... сын Давидов... Адам, Авель, Ева, Аврам... апостол Павел, Иоанн Богослов, Сиф, Моисей, Аарон, Самуил, Корнилий, Елисей, пророк Иона, Даниил, Исаак, Иов, Иосиф, Давид, Соломон, Иоанн Креститель... Иоаким и Анна... Христос. После значительного перерыва — *...и прогоняю Калуса, Пира, Маруса, Лукми, Лурами, Рахана прогнал...* Авраам и Исаак, Иаков... Захария, Иоанн Предтеча, Елисей, Осия, Наум, Аввакум, Софоний, Аггей, Михей, Малахия, Иеремия, Иезекииль, Исайя, Даниил, Амос, Самуил, Илия, три святые отрока Анания, Азария, Мисаил... Иоаким и Анна, Иосиф Обручник, Давид, Иаков, брат Господень, Симеон Богоприимец и Симеон, сродник Господень, Иов и Иона... Иисус Христос. Далее следует список святых отцов, вселенских учителей — Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иерофей Афинейский, Дионисий Ареопагит, Иоанн Милостивый, Амфилохий Иконийский, Аверкий Иерапольский, Афанасий Великий и Кирилл. Затем — Николай Мирликийский, Петр, митрополит Московский, Леонтий Ростовский, Амвросий Медиоланский, Потапий, Ипатий, Спиридон, Елевферий, Епифаний, Андрей Критский, Софроний Иерусалимский, Сильвестр, папа Римский, Григорий чудотворец, Лазарь, *иже в Галасии*, Григорий Акраганский, Прокопий Десятоградец, Григорий Великий, *богоносные отцы наши* Сергий и Варлаам, Кирилл и Симеон Столпник, Евмений чудотворец, Даниил Столпник, Алимб и Аникита, *преподобные отцы наши, иже в Синаи и в Раифе избиенные* — Козма Халкидонский, Иоанн Дамаскин, Стефан Саваит, Георгий Никодимийский, Феодор Написанный, Антоний Великий, Арсений, Евфимий и Савва, Ефрем Сирин, Павел Фивейский, Иоанн Кушник, Павел, *иже в Латре*, Феодосий, Викула, епископ Змирский, Иларион чудотворец, Марк, *епископ Фряческий*, Кирилл диакон, священномученик Власий, епископ, Поликарп, Ипатий Ганграский, Дорофей Тирский, Феодот Киринейский, Христовы великомученики: Стефан, Георгий Победоносец, Дмитрий, Сидор Лиоградский, Феодор Тирон, Феодор Стратилат, три святых мученика Евстратий, Авксентий, Евгений; Мардарий, Орест, Мина, Виктор, Викентий, святые исповедники Гурий и Самон, Авива дьякон, Мина, Ермоген, Евграф, Никита, Карп, Папила (Вавила?), Ермил, Стратоник, Иаков Пермский, Алексий человек Божий, Изарий (Назарий?), Гервасий, Протасий и Келесий, Козма и Дамиан, Кир, Иоанн, Пантелеймон, Ермон, Самсон и Деомид, Моисей и Фалелий, Фотий и Аникита, святые мученицы Евдокия, Феодора, Екатерина, Парасковия, Варвара, Ульяна, Мавра, Пелагия, Ирина, Гликерия, Елена царица и Константин царь, святая Феодосия девица, Феврония, Евфимия; Кирик и Улита, Евдокия. В финале снова возникает имя Киприана и говорится *о погублении и прогнании всякому злу сетей, ловящих саддукей*, (пропуск!) *нарицаемых Елефан, аще рѣх, Самосовых и всего рода их, Исамена ⟨...⟩ Аминь*. Всего около двухсот (!) случаев появления имен в этом заговоре.

[51] Нельзя исключать наличия некоторых разумных резонов для подобных наименований: *ветр Лука* могло бы отвечать понятию целенаправленного ветра, ср. *Ветер третий день в одну л у к у дует* (СРНГ 17, 187), т. е. в одном направлении, ср. диал. *лукать* 'метить в цель', 'попадать в цель' и т. п.; в связи с ситуацией четырех ветров, сходящихся в центре, где находится субъект заговора, вполне допустимо

употребление глагола *залучать* 'сгонять в нужном направлении' (СРНГ 10, 225), употребительного, в частности, в заговорах, в связи с таким же действием по отношению к животным (ср.: *залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и сивера*. Майков, № 198). Наконец, уместно вспомнить и лит. *aũ-laukis* (: прусск. *-laukis*), о юго-западном ветре, марине (ср. заимствование из литовского — *вондлук*, букв — 'ветер с воды' или 'ветер, несущий влагу', см. Пр. яз. V, 142—143), чему в русском точно соответствовал бы элемент *лук-*. Весьма существенно, что действие з а л у ч е н ь я связывается в народной традиции именно с Лукой (ср.: *Лука залутчик залучает Божьих зверей* СРНГ 10, 225 или *В чистом поле Лука залучник*. Там же, 225, ср. четыре ветра в чистом поле). Очень показательно, что *Лука Залушник* появляется и в заговорах (ср. также *Лука Залутчик*, № 289). В заговоре из собрания Майкова (№ 300) отмечена пара имен персонажей, чья функция с г о н я т ь (залучать) нечто в единое место, — *Лука Залушник, Стефан Попутник*, к которым обращена просьба загонять животных со всех четырех сторон в центр, где находится охотник. Надо думать, что эпитеты Луки и Стефана определяют специфику «залученья»: во втором случае зверь гонится, видимо, вдоль п у т и (*Попутчик*), дороги. Естественно предположить, что в первом случае могло иметься в виду, так сказать, перпендикулярное, поперечное «залученье». Лит. *aũ-laukis* как раз и обозначает такой поперечный к береговой линии ветер, отличающийся от продольного берегового ветра. Такое различие, как известно, существует и в русской народной классификации ветров, ср. *поперечный ветер*. В свете сказанного пару *ветр Моисей* и *ветр Лука* можно, видимо, было бы толковать как персонифицированное обозначение двух ветров — продольного и поперечного (ср., кстати, клишированное обозначение пути, дороги, Млечного пути, все с идеей продольности, *Моисеева дорога*, см. Даль, s. v.).

[52] Разумеется, нередко комбинируются разные средства организации «именных» фрагментов.

[53] Это указание противоречиво, и можно думать, что удары ножа первоначально сопровождали произнесение имени каждой из лихорадок.

[54] Существенно, что имена лихорадок представляют собой ответ на вопрос святых отцов, что отсылает к «минимальному» диалогу.

[55] В связи с именами лихорадок необходим учет н некоторых «апеллятивных» вариантов соответствующих заговоров. Ср.: *избавь раба Божия* (*имя рек*) *от м а т у х и, от з н о б у х и, от л е т у ч к и, от ж е т у ч к и, от Марьи Иродовны и от всех двенадцати девиц трясовиц* (Майков, № 109), ср. *Иродовы дочери*, 110, 113 и др.

[56] В заговорах выступает и *бабушка Соломоньюшка, бабушка Салманида*, ср. Майков, № 51, 122, 167 и др. Ее функции ясны из заговора № 51, выдающегося образца ритмически организованного, «стихизированного» текста: *Ба́бушка́ Соломо́ньюшка́ Христа па́рила / да и нам парку оста́вила. / Господи благослови. / Ручьки, расти́те, / толсте́йте, ядряне́йте; / Ножки ходи́те, / свое тело носи́те; / язык, говори́, / свою голову корми́. / Ба́бушка́ Соломо́ньюшка́ / парила и прави́ла, / у Бога милости проси́ла. / Не будь седу́н, будь ходу́н; / банюшки-пару́ши слу́шай: / пар да баня да вольное дело! / 〈...〉 / Живи да толсте́й, да ядряне́й*. — В заговоре № 122 бабушка Соломония делает то же (*мыла, парила*), но, если в предыдущем случае эти процедуры применялись к новорожденному, то здесь к страдающему грыжей. Определенные связи Соломонии-Салманиды с премудрым царем Соломоном, нередко выступа-

ющим в заговорах и в общих списках и индивидуально (например, при отыскании кладов, см. Майков, № 265), существуют и, кажется, могут быть доказаны, но при выходе за пределы заговоров, в более широком круге «народных» и «литературных» древнерусских «соломоновых» текстов.

[57] Короче во времени оказался путь в русский заговор положительного персонажа Сисиния-Сизиния, основного гонителя и истребителя лихорадок (ср. Майков, № 103; Виноградов 1908, № 2 и др.). Сюда оно попало через византийское посредство (ср.: *И. Д. Мансветов*. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах // Древности Императорского Московского Археологического Общества, т. VIII. М., 1881; *Н. Ф. Познанский*. Сисиниева легенда-обepeг и сродные ей амулеты и заговоры // Живая Старина, 21, 1912, с. 95—116 и др.), но восходит это имя, видимо, к преемнику Мани Сисинию, разделившему печальную судьбу своего предшественника (в царствование Бахрама II, 276—293 гг., Сисиний был распят; известны письма Мани к Сисинию; о самом Сисинии ан-Надим сообщает, что после вознесения Мани в рай света до его вознесения имамом был назначен Сис-Сисиний; в одном из текстов, найденных в Египте, Сисиний назван ἀρχηγός, что, видимо, могло бы соответствовать званию имама, см. *М. М. Дьяконов*. Очерк истории Древнего Ирана. М., 1961, с. 409). Страсти распятого Сисиния могли дать основание для использования его образа как борца против всей совокупности страданий-болезней, представленной лихорадками (в известном отношении «целительные» свойства Иисуса Христа и обращение к нему в заговоре страждущих имеют сходные основания). Как бы то ни было, но имя Сисиния надежный проводник к манихейскому комплексу, столь существенно отразившемуся в русской духовной культуре и сохранившемуся в текстах отреченных книг или в неофициальной народной словесности, в частности, в заговорах и духовных песнях.

[58] См. *Н. Н. Покровский*. Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987, с. 261—263.

[59] Ср. *Ерог* в заговоре, представляющем собою «молитву на прогнание от всякого зла» с «безумным» именным фрагментом: *Ангелы Е р о г, Салеванил, Громожанил* 〈...〉 *Ангелы: Анутарасий, Восилутар, Еспъфедар, Наакът* 〈...〉 *Матвей, Варфоломей и Всельсамор* (Виноградов 1907, № 15).

[60] Отблеск эзотеричности (по крайней мере для рядового человека, вступающего в заговорную ситуацию) лежит и на некоторых последовательностях имен самого Бога, ср.: *Сам Бог Адонаи, Егова, Эллаг, Саваоф*... (Майков, № 226) или ...*и страшно имя Твое, Эллои, Тфеос, Саваоф*... (№ 267) и под.

[61] В этом смысле Фавор, Сион, Синай, Иерусалим, Иордан, Царьград, Рим и т. п. информативнее и диагностичнее в сфере культуры, нежели Киев, Днепр, Сож, Черное море и т. д.

[62] Конец в данном случае должен пониматься не геометрически (последнее место в тексте заговора), но под углом зрения логики развития действия, конец которого вовсе не всегда совпадает с концом текста или даже находится по соседству с ним.

[63] Ср.: «Язык человечества — один язык, как бы далеко ни отходили друг от друга языки народов. И на всех языках есть имя, говорящее о верховном «Я» 〈...〉 Имя, которым прославляется и чрез которое, следовательно, познается верховное «Я», — есть *имя Бог*», см. *А. А. Мейер*. Философские сочинения. Paris, 1982, с. 385—386.

[64] Ср.: « ⟨...⟩ это слова́ (обозначения Бога в разных религиозных и языковых традициях. — *В. Т.*), *называние которых есть уже и призывание имени и приобщение к его силе и познание высшей истины.* Именование ими есть вознесение Славы. И только для большей ясности именование это сопровождается иной раз прибавлением слова "Слава". Именование Бога его именем — не познавательное описание какой-то данности, а возглас, утверждающий его Славу. ⟨...⟩ Откровение самой истины дается не иначе, как Славой. Сияние Славы несет с собою и вносит в сознания, ему откликающиеся, знание истины, — говоря правильнее — свет истины», см.: *А. А. Мейер.* Указ. соч., с. 386.

[65] Ср. также обычные временны́е указания на тему, когда следует читать-произносить заговор (хотя в текст заговора они не входят, оставаясь вынесенными за скобки практическими рекомендациями): *читается по утренним зорям*; *говорить на три зори: утреннюю, вечернюю и утреннюю*; *читается на восходе солнца на зоре...*; *говорить по три раза на три зори...*; *заговаривать три вечерния зори с ряду во время новика* (молодого месяца); *Лекарка выходит ночью на двор и, увидевши луну, говорит*; *говорится в день рождения месяца*; *говорится трижды во время новолуния* и т. п.

[66] См.: Я открою тебе сокровенное Слово. Литература Вавилонии и Ассирии / Пер. с аккадского В. К. Афанасьевой. М., 1981, с. 38.

[67] Ср.: «Но разумом мудрый, хитроумный, искусный, / Всеведущий Эйа придумал выход. / Он создал образ, завершил и закончил, / Заклинанье святое сотворил премудро, / Повторил громозвучно...» Там же, с. 33.

[68] С известным основанием можно сказать, что сами эти подвижные во времени и соответствующим типом культуры обусловленные личные имена способствовали консервации тех устойчивых архаичных элементов заговора, которые без них могли бы погибнуть: парадокс на тему преходящего, мимолетного, «держащего» собою неизменное и вечное.

1993

ИНДИЙСКИЕ И ИРАНСКИЕ ЯЗЫКИ

ИНДО-ИРАНСКИЕ ЯЗЫКИ

THE VEDA AND AVESTA SUB SPECIE OF RECONSTRUCTION OF THE INDO-IRANIAN PROTO-TEXT

There exists a certain contradiction between numerous and evident similarities of Vedic and Avestan texts in the field of language and contents and insignificant results in reconstruction of elements of the original Indo-Iranian t e x t. The more so, because there cannot be any doubt either in the character of the I.-Ir.language, or in the possibility itself to reconstruct some types of original common text (be it only some levels of linguistic structures). To say more, the chronological gap between I.-Ir., on the one hand, and Ved. with Av., on the other, is a comparatively small one. All the same, what is «real» in reconstruction of I.-Ir. texts is nowadays limited, first of all, by the ability to transpose in a more or less satisfactory way the Av. text into the Ved. morphonological code (the inverse ratio being usually not aimed at), or to represent the comparable Ved. and Av. texts in the original I.-Ir. code (this being a more advanced task), and secondly, to fix the inventory of common I.-Ir. poetic formulas (their number being, naturally, far from complete). If the first ability has principally a potential character, being practically justified only in case, when the comparable texts are «congruent» enough, and it results in a simpler and safer u n i q u e form of record, the second achievement is characterized by such a degree of concreteness, which gives grounds to regard it as a true reconstruction of some essential blocks of the text. But even in this latter case one can reconstruct only very short texts, parts of a sentence, as a rule, i. e. one has to deal here rather with separate ties of the text, than with its main bulk. In other words, the aspect of composition of larger portions of the text and its reconstruction on the level of «macrocontents» is being left aside with such an approach. Finally, reconstructions of the I.-Ir. text are few and rather timid. Their positive results do not correspond to the abilities of reconstruction in this field.

An attempt will be made here to bring to light a number of specific situations, which enable one to reconstruct with sufficient reliability certain types of common I.-Ir. texts (treating them as a whole, or at least as a part referring to a whole). Reconstructions of this kind include, in principle, both the linguistic level (first of all, that of grammatical constructions), and the level of contents (that of motives and genre), the phonetic form of this record being rather conventional for the present for certain reasons. The reliability of the I.-Ir. texts reconstructed this way is checked up to a certain degree by their mythological unity, and — in some cases — by their making part of concrete rituals. But one should not forget that fragments of Vedas and Avesta, on the basis of which reconstruction is made, form themselves a class of quite independent texts, fulfilling their own specific tasks. These Vedic and Avestan fragments are not actually correlated either to the I.-Ir. proto-text, or to each other. Therefore, it is important to abstain from treating Ved. and Av. texts used for the reconstruction as n e c e s s a r y reflexions of this original text in its complete volume. One should separate in the comparable texts elements inherited from a common past from those belonging to the part characteristic of each particular tradition in its independent development. In this sense, one should take for euristically most valuable those reconstructions, which are based on texts of a «mixed» character, where the «old» and common elements are already overlapped by the «new» ones characteristic only of this particular tradition. In this case the comparison of texts for the reconstruction of the proto-text should presuppose an inner stratification of each text for the purpose of isolating an historical nucleus («a remnant»), which properly speaking, makes the only basis for reconstruction. Examples will be given below, reflecting different types of situations of the reconstruction of common I.-Ir. texts. The number of examples is necessarly small, and each of them is only briefly illustrated. It should be reminded in connection with the following example that an attempt to reconstruct the I.-Ir. text about Soma / Haoma has been made elsewhere, some links of this proto-text being reflected in the following reconstructions as well. During the reconstruction of the above-mentioned text special attention has been given to the three following spheres: 1) the establishment of semantic motives and their sequence giving an idea about the plot of the proto-text (cp. the turn of introduction of mythological personages organized with the help of a frame of the type «Who was the first (second, third, fourth) to press Haoma?»: *Vīva(ṅ)-hvant-* (: *Vivasvant-*), his son *Yima-* (: *Yama-*); *Āθwya-* (cp. **Āptya-*), *Θraētaona-* (cp. *Trita-Āptya*), *aži-Dahāka-* (: *ahi* & *dah-*, cp. in connection with the *Rakṣasas*); *Θrita-* (: *Trita-*), his son *Kərəsāspa-* (cp. *Kṛśānu-*, as well as *Kereśāni-*) etc., if one follows Yasna IX: (cp. also deeper parallels in connection with Soma / Haoma sacrifice myth); — 2) analogies to the fairy-tale type AT 301 (the motive of three brothers, in particular; cp. *Ekata-*, *Dvita-*, *Trita-* [*Aptya-*]. Jaim.-Brāhm. I, 184; Mhbh. IX, 38, 8 foll. etc.); — 3) structure of

poetical formulas and a number of common details. — The following attempts are based on types of situations that are somewhat different.

1. Contribution to the reconstruction of fragments of the I.-Ir. prototext about Mitra.

There is no doubt about the existence of such a text during the I.-Ir. period, especially because there is a main mythological personage of the same origin, who has retained some substantial common features, and is deeply rooted in cosmogonical and social schemes of a wider scale. At the same time, Mitra is also characterized by a number of «individual» traits in each of these traditions, and is involved in new schemes. This is especially clear in the Avestan tradition. Even the first sentence in the hymn to Miθra (*mraot̰ ahurō mazdå spitamāi zaraθuštrāi: āat̰ yat̰ miθrəm yim vouru. gaoyaoitīm frādadąm* ⟨...⟩ Yašt X, 1) testifies to the fact that Miθra makes a part of the Zoroastrian system of religious values, and that he functions as a creation of Ahura Mazdāh. Very instructive is the correlation itself between the Ved. pair Mitra-Varuṇa and the Avestan *Miθra-Ahura-Mazdāh*, where the first personage is the creation of Ahura Mazdāh, his son so to say, and the second one the creator, «progenitor» of Miθra. An argument to the long discussed problem about the genetic identity of Varuṇa and Ahura Mazdāh can be found not only in the place occupied by them in the corresponding pairs and in some common features, such as Varuṇa being also an *Asura* (: *Ahura*), but also in the fact that they both possess wisdom: it is reflected in the name itself of Ahura Mazdāh and in numerous characteristics of Varuṇa as an «omniscient» god, especially in his epithet *medhira-* «wise». RV I, 25, 20 (: *Mazdāh*, cp. *mązdra*). Thus, it turns to be possible to reconstruct I.-Ir. **Mitra-* & **Asura-* **Mazdha* even in this link. One of the most important fragments of the text is reconstructed with the help of the combination of the name of the main personage with the verb *yat-* («un verbe mitralque», according to Benveniste) in phrases like Ved. *Mitró jánān* *y ā t a y a t i* «Mitra unites the people» (RV III, 59, 1; cp. 59, 5; V, 72, 2; VII, 36, 2; VIII, 102, 12 etc.) and Av. *tūm tā daiŋhāvō nipāhi yā hubərəitīm* *y ā t a y e i t i* *miθrahe*. Yt. X, 78 and the like, whence the I.-Ir. **Mitras* (N. sg.) & **yat-*⟨...⟩, about the placing (of people) in a proper position, their organisation in a social group. In both the traditions Mitra is correlated with what is in conformity or non-conformity with the law, what is true and good or false and evil, supporting the former, and rejecting and destroying the latter. Mitra is in a sense a kind of standard of the «moral space». Cp. the I.-Ir. **Mitra-* & **ṛta-* & **drugh-*, a reconstruction propped by many Avestan examples (and — even wider — by other Iranian ones), where *Miθra-* is associated with *aša-* and/or *drug-* (cp. Yt. X, 2 etc., especially *miθrō. druxš* «false to the treaty, i. e.

Miθra» with Véd. *drógha-mitrān,* about a false friend. RV X, 89, 12). But in the Ṛgveda too Mitra is connected both with the motive of *ṛta-* (cp.: *ṛténa ṛtám ápihitaṃ* ⟨...⟩ RV V, 62, 1, cp. I, 2, 8; 23, 5; V, 41, 1; 67, 4 etc. in Mitra-Varuṇa hymns) and that of falsehood and evil: in addition to the afore-cited *drógha-mitrān* cp. *rā́jānāv ánabhidruhā.* II, 41, 5, about a pair of kings devoid of falsehood, that is about Mitra and Varuṇa; *adruhvānā.* V, 70, 2, about the same personages etc. Sometimes one can meet combinations of themes of *ṛta-* and *druh-* in connection with Mitra-Varuna, cp. a characteristic expression: *ṛtám ṛténa sápanteṣirám dákṣam āśāte | adrúhā devaú vardhete.* V. 68, 4. One can find rather numerous and heterogenous expansions surrounding this nucleus, which will not be discussed here. It is appropriate to mention only two examples giving an idea of the main types. Cp., on the one hand, the use of synonyms (*átaś cakṣāthe áditiṃ ditiṃ ca.* V, 62, 8, about Mitra-Varuna, discerning guiltlessness and guilt from their place), and, on the other, the working out of more specific motives, while linguistic identity is retained in both the traditions. Thus, Av. *miθrəm mā janyā̊.* Yt. X, 2 «Never break a contract», i. e. Miθra, is echoed by various types of expression of the idea of indestructibility, non-annihilation and invincibility (cp. *invictus Mithrās* or standard dedications like Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἀνεικήτῳ ⟨...⟩) of Mitra or of the person under his protection in the RV., cp.: *ná hanyate ná jīyate* ⟨...⟩ III, 59, 2 «he is indestructible, invincible ⟨...⟩» or *hatā́ amítrā,* I, 133, 1; *hánty amítram.* VI, 73, 3; *amítran hatám.* VII, 85, 2, which gives grounds not only for the reconstruction of **han-* & **amitram* «to kill the enemy» (**hata-* & **amitra-* «a killed enemy»), but also for that of an inverted construction **mitra* & **na han-* (Pass.) «Mitra is indestructible» (**a-hata-* & **mitra-*), cp. also *jaghanvā́n* ⟨...⟩ *mitrérūn* ⟨...⟩ I, 174, 6, where it is not Mitra himself, who takes part in the same scheme, but a personage with a «Mithraic» name. As a result of it, one should accept a reconstruction of I.-Ir. **mitras* (N.sg.) & **na* & **g'han-* (Pass.) or **mitras* & **a-g'hatas* (and probably also **a-mitram* (Acc.) & **g'han-*, cp. the Av. image of «anti-Mithra» *avi-miθriš.* Yt. X, 20, 21 etc.). It is possible to reconstruct an I.-Ir. construction **Mitram* (Acc. sg.) & **yaž-* «to honour Mitra» on the basis of the combination of Ved. *yaj-* with the name of Mitra (and Varuna) (cp., e. g., *Mitram* ⟨...⟩ *yajatám.* I, 151, 1; *yájā* ⟨...⟩ *mitrā́-varuṇā.* I, 75. 5; *mitrā́varuṇā́ yajehá.* VII, 42, 5; cp. *yajatā́* applied to Mitra — Varuna. V, 64, 7) and Av. *yaz-* with the name *Miθra-* (cp. the constant *miθrəm* ⟨...⟩ *yazamaide* in Yt. X). Apparently, it can be extended by means of a very important epithet of Mithra, meaning «having a wide life-expanse» (by analogy with a meadow-pasture for the cattle). This epithet is absolutely necessary in a worship formula of Mithra in Yt. X: *miθram v o u r u. g a o y a o i t ī m yazamaide* «We worship grass-land magnate Miθra». As a matter of fact, it is also met with in Vedic, and one can suppose its special connection with Mitra (-Varuṇa) there. Cp.:

u r ú g a v y ū t i r ábhayāni kṛṇván samīcīné ā́ pavasvā púraṃdhī. RV IX, 90, 4 «Weite Triften, Sichercheit schaffend läutere die beiden vereinigten Glücksgöttinnen (Himmel und Erde) herbei» (Geldner), whereafter the motive of c o w s (*gā́ḥ*) is introduced in the same verse and in the next one there is an appeal to Soma to intoxicate Mitra and Varuṇa (*mátsi soma váruṇam mátsi mitrám.* 90, 5), and only after them the other gods. «Himmel und Erde» included by Geldner into his translation would be supported in this case by numerous correspondences the motive of Earth and Heaven being supported by Mitra (*mitró dādhāra pṛthivī́m utá dyā́m.* III, 59, 1; cp. 7; VII, 61, 3—4 etc.). The combination of *yaj-/yaz-* with the name of Mitra opens a long series of correspondences between both the traditions, as far as motives connecting Mitra with the ritual are concerned. Cp. the contexts, where Mitra's name is combined with words denoting offerings, libations of Soma-Haoma, sacrificial straw (twigs, layer of grass), milk, intoxicating drink («mead»), fire, sacrifice soaked with fat, sacrifices etc., not to mention the connection with non-material values — magical word, Speech, prayer etc. A real condensation of these motives can be found, e. g., in Yt. X., 6; *miθrəm vouru. gaoyaoitīm yazamaide h a o m a y ō g a v a b a r ə s m a n a hizvō daŋhaŋha maθrača v a č a č a š y a o θ n a č a z a o θ r ā b y a s č a aršuxδaēioyasča v ā y ž i b y ō* «We worship grass-land magnate Miθra with Haoma-containing milk and Barsman twigs, with skill or tongue and magic word, with speech and action and libations, and with correctly uttered words» (Gershevitch's translation). The same motives are combined with Mitra (-Varuṇa) in Ved. texts, their similarity being relevant even for the linguistic level (including lexical identity): *soma* (: *haoma*), *barhis* (: *barəsman*), *hotra* (: *zaoθra*), *vāk*, *vāc-* (: *vǎk-*) etc. These similarities are not limited only by the ritual sphere. They are no less convincible in that of mythology, which is of special importance, for myth presupposes a plot, which in its turn, defines some peculiarities of a corresponding text. Very instructive are in this respect similarities of some predicates of Mitra in Ved. and Av. texts: to k e e p, p r o t e c t, g u a r d (**Mitra-* & **pā-*, on the one hand, Ved. *ṛ́tasya gopāv* ⟨…⟩, V, 63, 1, about Mitra and Varuṇa, or *paraspā́* V, 62, 6, about the same, etc. and, on the other, Av. *tūm ta daiŋhāvō n i p ā h i* ⟨…⟩ Yt. X, 73, about Miθra, or: *azəm vīspanąm dāmanąm n i p ā t a ahmi hvapō.* Yt. X, 54 «I am the beneficient protector of all creatures» etc.; cp. Ved. *ni-pā-*); to l o o k, to v i e w (cp. the divergences between Ved. *caṣṭe.* III, 59, 1; VII, 61, 1; *cakṣāthe.* V, 62, 8 etc., and Av. *āδiδāiti.* Yt. X, 13, etc.); to p a s t u r e (*pā-/ pāy-*) etc. Each of these predicates can function itself as a centre, organizing, a certain microtext. «To pasture», in particular, unites the subject («shepherd» Mitra) with the object (a herd, cows, horses), and refers to the image of the cosmic pasture (the Earth and people having a celestial shepherd, the Sun); «to look» is connected with the motive of the eye — Sun (cp. *úd u tyác*

cákṣur máhi mitráyor ā́ň eti ⟨...⟩ RV VI, 51, 1 [cp. also VII, 61, 1] with *baēvarə čašmanəm* ⟨...⟩ Yt. X, 7 or *apa čašmanå sūkəm* ⟨...⟩ X, 23 etc.), and the image of Sun-with its horses, chariot etc. The series of similarities can be prolonged if one takes into consideration such predicates (and corresponding objects), as «to give», «render» etc. a favour, assistance, support, strength, health, booty, gifts etc., the semantically united elements of both the traditions being often coded by genetically common linguistic units. A similar situation can also be traced back in other motives connected with Mitra.

Thus, in contexts underlying that Mitra (and Varuṇa) is situated in a place a b o v e (in the sky, on the celestial throne, or a mountain) with a broad field of view of everything that is below, on the earth (cp. RV V, 62, 5—8; Yt. X, 12—13 etc.), there arises a motive of columns (pillars) as an element of a cosmic abode. Cp. Ved. *sahásrasthū́ṇam, ayo* ⟨...⟩ *sthū́ṇá, áyasthūṇam.* V, 62, 6—8; Av. ⟨...⟩ *yō stunå viδārayeiti bərəzimitahe nmānahe* ⟨...⟩ Yt. X, 28, whence I.-Ir. **sthū̆nā*, belonging to such microtexts as «Mitra has created pillars», «pillars of Mitra's abode» etc. Instructive in this connection is RV VII, 64, 4: *yó vāṃ gártam mánasā tákṣad etám ūrdhvā́ṃ dhītíṃ kṛṇávad d h ā r á y a c ca* ⟨...⟩ «Wer euch im Geiste diesen Hochsitz zimmert, wer das Gedicht emporrichten und festmachen wird ⟨...⟩», where the motive of building of a throne and the verb *dhāráyat* are combined (cp. Av. *viδārayeiti* in connection with *stunå*; a more precise correspondence makes Ved. *ví dhārayad.* X. 92, 10). Comparing texts belonging to both traditions sub specie of reconstruction of the original text about Mitra, one is impressed by the fact that the Ved. Mitra is more «cosmological», not so specifically connected with people, and therefore not so active, as the Ir. Miθra, whose social activity and concrete connections with people are stressed. This difference in the direction of development of the image that used to be unique became more prominent in the course of time. The I.-Ir. proto-text that is being reconstructed refers rather to the «cosmological» sphere (characterized by a probable original scheme: primordial Ocean [cp. Varuṇa] with fire as the image of the sun in its centre [cp. a similar image of the cosmic egg in the waters]). In this sense, the Vedic text about Mitra is more archaic, than the Avestan one. But the latter has skilfully transformed the cosmological scheme in a social one (and not only this, cp. a number of deep religious and philosophic ideas, which had an influence upon other traditions, such as the interpretation of Miθra as a personification of the divine word, cp. Yt. X, 25 etc.). Within this social scheme the Ir. Miθra was to be the hero of a long and glorious history, partly beyond the Iranian tradition as well. As to the problem of the I.-Ir. prototext about Mitra the cited above reconstructed microtexts seen to bring to light some key points of this proto-text, concentrating upon its most striking peculiarities. Comprising such microtexts, the prototext itself can be represented as a

kind of sum total of different variants, the sequence of its parts and principles of its arrangement being not always clear.

2. Contribution to the reconstruction of the scheme of the I.-Ir. **Ka-* & **dhā-* prototext

This section deals with the reconstruction of the conceptually important and typologically wide-spread so-called **Ka-* & **dhā-* text, which is defined, on the one hand, by an institualized scheme of the type «Who has placed (created) & Obj.», and by their belonging to the myths of creation (origin), which are used first of all in the main ritual of the annual cicle, on the other. The sources of reconstruction will be limited for the sake of brevity, as a rule, by two main real texts: AV X, 2 and Yasna 44, with references to separate texts of the same kind. Both the texts belong to a widespread class of texts built according to the question-answer principle (cp. also the Brahmodya texts, which are series of cosmological riddles or the famous *Ka*-hymn RV X, 121)» The most striking feature of the compared texts is the abundance of questions making long series and organizing the whole text (there are about 80 questions in 132 verses of AV X, 2, more than 80% of them containing the Pron. interrog. *ka-*, and 27 questions organized by the same Pron. in 100 verses of (Y. 44). The element of *ka-* in these texts is not only dominating, but also all-penetrating and defining. This seemingly purely grammatical category has serious bearing on the level of contents. *Ka-* refers not simply to a thing which takes part in the creation of the universe and man, but to a person an animated agent, a being capable of setting purpose and possessing comprehension (op. *ká u tác ciketa.* X, 2, 7 «Who has at last comprehended it?»). It is significant that the series of *ka-* questions in prospect is frequently announced beforehand by the introduction of the verb meaning «to ask». Hypertrophy of this method takes places in Y. 44: 19 of 20 stanzas open with a standard formula — *tat̰ θwā pərəsā ərəš mōi vaocā ahurā* «Then I ask you, verily, tell me O Ahura». A partly similar situation is found in the riddle-hymn of the RV — I, 164, 34: *pṛchāmi tvā parám ántam pṛthivyā́ḥ* ⟨...⟩, with *pṛchāmi* being repeated four times, and in a number of other passages. The aim of this questioning is knowledge (cp.: *tat̰ θwā pərəsā* ⟨...⟩ *vaēdyāi* ⟨...⟩ Y. 44, 8, cp. 44, 3; 44, 19 etc., or *pṛchāmi vidmáne ná vidvā́n.* RV I, 164, 6 «I ask, the ignorant, to know», cp. X, 88, 18, partly X, 79, 6 etc.). But the particular character of AV X, 2 and Y. 44 is not exhausted by their appurtenance to *Ka-* texts: they also belong to the class of «thetic» (Gr. τί- θημι-texts, so to say *dhā*-texts, which deal with setting, establishing, laying the foundation (I.-Ir. *dhā-* «to put, place», etc. and figuratively — «to create, perform»; the development of *dhā-* in Ir. being more complicated because of its interaction with the verb *dā-* «to give»). The hymn AV X, 2, especially the first three quarters of it, is

based on an intentional play with the forms of the verb *dhā-* (20 times), forming its «thetic» nucleus; it is characteristic that *dhā-* is met with for the last time in stanza 25, just where the theme of *ka-* ends. The meaning of *dhā-* in similar contexts is not limited by the idea of sheer p l a c i n g. It seems to be not by chance that in X, 2 forms of the verb *dhā-* appear just in passages dealing not only with creation (to be more exact, with gathering and fitting to each other, cp. *ā́bhṛte, sámbhṛtam,* X, 2, 1) of different parts of the human body, but also with f i n d i n g a p r o p e r place for them in the w h o l e of the body. The combinations of words, denoting not only material objects but also abstract ideas (name, form, cause, actions, abilities etc.) with *dhā-* are of utter importance. Under such conditions *dhā-* acquires the meaning not of a concrete action, but of a mental and volitional act in the chain of creation, giving a special tinge of explicitness and justification to everything. The semantics of the corresponding verb in Y. 44 is poorer, but in this case it is not differences that are important, but bundles of interlacing elements of *dhā-* and *ka-*texts. Cp., on the one hand: *k ó asminn ā́po v y ā d a d h ā d* ⟨...⟩ X, 2, 11 «Who has placed waters in it ⟨...⟩?»; *k ó asminn rūpám a d a d h ā t, k ó mahmānaṃ ca nā́ma ca* ⟨...⟩ X, 2, 12 «Who has set form in it, who his greatness and his name ⟨...⟩?» etc., and, on the other: *k a s n ā xə̄ng stə̄mca d ā t adv̄āməm.* Y. 44, 3 «Who has established the path for the sun and stars?»; *k ə̄ hvāpå raocåscā d ā t təmåscā k ə̄ hvāpā xafnəmcā d ā t zaēmācā.* ⟨...⟩. 44, 5 «Who (what kind of a master, creator) has established light and darkness, who has established sleep and vigil ⟨...⟩?» etc. *Dhā-* plays a special part in other texts of creation as well. One can suppose that numerous poetic formulas with the verb *dhā-* represent remnants of an original «thetic» text. Mutual correlation between *ka-* and *dhā-* fragments give grounds to think that *dhā-* should be connected with *ka-* as a predicate with its subject, and that *dhā-* should govern names of o b j e c t s. The relation of elements in the formula *Ka-* (Subj.) & *dhā-* (Praedic.) & Obj. is not an occasional one, neither is it simply empirical, but it is based on a deep affinity with all the three elements of the formula, caused by the fact that they belong to the unique situation of the «thetic» myth. It is *dhā-* that occupies the key-position in this formula, and generally speaking it should be understood as a designation of such a s e t t i n g (cp. Russian *установление — ставить, стать, стоять, быть*). In its maximum form it brings to life the true essence which is given a n a m e at the same time, and therefore becomes explicit and c o g n i z a b l e. The construction with *dhā-*, that is described here, is as a matter of fact a universal formula characteristic of the beginning of philosophic thought: Creator — creation (creative work) — creature (Ego and the universe). Affinity between Ved. and Av. (cp. also a number of Pahlavi texts) in this formula is relevant also to the sphere of object denominations to a large extent (the sun, moon, stars; light and darkness; sleep and vigil; morning [dawn], day, evening; heaven and earth; wind and clouds; waters; semen, son,

progeny; disintegration, destruction, deterioration, ruin; life, strength, immortality; sacrifice; wisdom, good thought; speech, word, voice etc.). Texts belonging to both traditions testify in general to this very list of objects and (which is of utter importance from the view-point of reconstruction of the prototext) to the comparatively same sequence of introduction of these objects into the text. As a result of it, one can reconstruct the following scheme of the I.-Ir. *Ka-* & *dhā*-prototext (in the first two lines I.-Ir. forms are given, further — mostly unique Ved. and Av. lexemes, giving grounds for the reconstruction of their I.-Ir. form):

You (**tvā/m/*) & I ask (**pr̥-sk'ā/mi/*) & to know (**vid-*):
Who (**ka-*) & has set /created, made/ (**dhā-*) &:
the Sun (*sū́rya-*, *svar-*; *hvar-*) & Moon (*mās-*, *candrámas-*; *mā̊*) & Stars (*star-*; *star-*) &
Light (*ruc-/rocas/; raočah-*) & Darkness (*támas- /tamisra-/*; *təmas-*) &
Sleep (*svápna-*; *xᵛăfna-*) & Vigil (*zaēmā-*) &
Morning-dawn (*uṣás-*; *ušah-*) & day (*áhan-*, *áhar-*; *arə̄m. piθwā*) & evening (*sāyá-*, *ksáp-*; *xšapā-*) &
Heaven (*divá-*, *dyáu-*; *nabah-*) & Earth (*pr̥thivī́-*, *bhū́mī-*; *zam-*) &
Wind (*vāyú-*, *vā́ta-*; *vāta-*) & Clouds (*nábhas-*; *dvanman-*) &
Waters (*áp-*, *āpas*; *ap-*, *āp-*) &
Son /progeny, semen/ (*rétas-*, *putrá-*; *puθra-*) &
Life /immortality/ (*amr̥ta-*; *amərətāt-*) & Death (*mr̥tyú-*; *mrθyu-*) &
Sacrifice (*yajñá-*; *yasna-* etc.) & Wisdom (*medhás- /*cp. *mánas-/*; *mazda- /*cp. *manah-/*) &
Speech (*vāc-*; *vāxš-*) & Truth (*r̥tá-*; *aša- /arta-/*) &
Non-truth /Lie/ (*ánr̥ta-*, *druh-*; *drug-/druj-*).

The euristic importance of such reconstructions consists is the possibility to compare their results with those connected with other texts (e. g. with the *Na-* or *Nāsīd*-text, describing the situation before the beginning of creation — *dhā-*) and in their generally non-empiric character. The sourse of this reconstruction turns to be so to say rather a «cross-text» text, a text-type, represented by more than one variant, therefore safer and better controlled than a concrete text. A text reconstructed this way proves to be, in particular, motivated in many ways by the structure of the morphologico-syntactic scheme, by the semantic frame of the whole, its separate links being filled with a distinct lexical meaning, by genre-characteristics of the text, and, finally, by its connections with the sphere of mythological and ritual realia.

1984

PARALLELS TO ANCIENT INDO-IRANIAN SOCIAL AND MYTHOLOGICAL CONCEPTS

It is a well established fact that there is definite proximity between the Indo-Iranian (especially Iranian) and Slavic vocabulary for social and religious concepts [1]. Unfortunately so far there have been too few attempts to seek for realia behind the words so as to reconstruct the common or similar part of the social or religious system [2], and this in spite of the fact that the Slavic periphery has preserved many traces of the spiritual currents which sprang forth in the Indo-Iranian culture areal (cf. the reminiscences of the Zervanist or Manichean ideas in the secret Russian folk tradition which continues in spiritual songs, charms, riddles, general concepts etc.).

In the two short articles which follow the author attempts to reconstruct the common part of some of the relevant culture concepts. These articles are part of a more comprehensive series of studies devoted to this problem.

1. Slavic reminiscences of mitraic terminology

An old idea put forward by A. Meillet about the connection of the O. I. *Mitra*, Avest. *Miθra* with the concept of 'contract' has recently been corroborated and developed by a number of specialists [3] who have made certain far-reaching conclusions. In their opinion (cf. especially P. Thieme) Ved. *mitra-* and Avest. *miθra-* denote the abstract notion of contract which in many cases (e. g. in the interpretation of the corresponding texts) should replace, firstly, the name of the personified object of the mythological system — *Mit(h)ra* and secondly, the solar function of *Mit(h)ra*. Apparently, this suggestion which as a whole seems very plausible, in certain cases calls for objections or clarifications (mainly when translation of defi-

nite passages from the Ṛgveda is involved). On the other hand, this idea receives solid, though somewhat unexpected support from without.

The most convincing example of the social function of *Mit(h)ra* is the Slavic *mir* 'commune'. *Mir* in this sense is the idea of a divine contract with people realized on the social (as well as spatial) plane. In *mir* (commune) the idea of Divinity as one of the contracting parties transforms into the idea of something divinely created, established by force of contract thereby becoming important in itself.

One could cite a number of phraseological units related to *mir* (namely in the above given meaning) from Slavic languages, although they do not necessarily have to be archaic and genetically connected with the Indo-Iranian notions and corresponding concepts [4].

The Indo-Iranian cliché reconstructed on the basis of the Ved. *Viśvāmitra-* (the name of the sage who is believed to have created precisely the third mandala of the Ṛgveda which includes the only hymn dedicated solely to Mitra) or the Avestan passages like Yt. 10, 120 *miθro vīspə mazdayasnanąm...* finds its correspondence in the well-known Slavic formula *vьsь mirъ*, first attested, probably, still in «The Life of St. Constantine the Philosopher» (where *vьsь mirъ* is, apparently, accentual unity); cf. *sъpase vьsego mira, sъpasi ny...* in an old Czech religious song (the reconstructed text) with a Latin liturgical formula *Salvator mundi, salva nos...* (from «Adoramus te Christe») as well as with Polish *wszechświat* 'world'.

Undoubtedly the most lucid characterization given to Mitra in the Ṛgveda (in the linguistic aspect as well) is contained in the passages like the following: *mitró jánān yātayati bruvāṇó.* RV III, 59, 1 (cf. *yātayájjano.* III, 59, 5); *...jánaṃ ca mitró yatati bruvāṇáh.* RV VII, 36, 2; *...mitrám ná yātayájjanam.* RV VIII, 102, 12. Characteristically, such actions are ascribed chiefly to Mitra which singles him out from other Deities. If, nevertheless, the action expressed by the verb *yat-* refers to other gods, Mitra is usually included in their number, cf. *yātayájjanā.* RV V, 72, 2 in connection with Mitra and Varuṇa, or *mitrás táyor váruṇo yātayájjano 'ryamā́ yātayájjanaḥ.* RV 1, 136, 3 related to Mitra, Varuṇa and Aryaman (all three belonging to the class Āditya) [5]. Therefore it is not by chance that É. Benveniste called Ved. *yat-* «un verbe mitraïque» [6]. As it was recently shown this verb which survived in a number of living Iranian languages, denotes placing (of people) onto (their) own, proper, natural, correct place [7]. Thus, (and this is being supported, naturally, by other facts as well), Mit(h)ra functions as someone who unites the people in the social structure, in *mir*, as we could say, borrowing this term from the Russian social-communal tradition. The possibility of such translation is in itself very indicative taking into account the material connection between Ved. *mitra* and Rus. *mir* [8].

In connection with the mitraic terminology of the above given formula (*Mit/h/ra-yat-*) attention should be paid to the verb *yat-*, *yatati*, *yātayati* [9] which heretofore remained etymologically obscure. Some strange luck had it that all

known attempts to find the correspondences of *yat-* outside the Indo-Iranian world remained fruitless. However, such correspondence, and absolutely exact at that, is self-evident — it is Proto-Slavic **jat-*, **jato*, **jata*, reflected in the unchanged or only slightly changed form in all Slavic languages. Cf. first of all SCr. *jàtiti(se)* «*sakupļati (se) /kao u jato/*» ('gather'), 'congregare' (translation from the old dictionary by Stulić); *jàtovati se, jàtimiti se,* e. g. *svakova jateći u ńihovu stranu.* I. T. Mrnavić; *vidih orli da se jate* Đ. Baraković; *šta se vi toliki tu jatite*? Bogdanović; *pokle se za pravdu braniti jatimo.* Mrnavić; *drobni zviri gdi se igraju, gdi se jate.* Ivanišević etc.[10]. For a more precise statement of meaning cf. *jat, jato* 'agmen, grex' (by the definition of older dictionaries also 'caterva', 'cohors', 'examen', 'mandra', 'armento', 'greggia', 'frotta', 'quantità d'uomine', 'heerde', 'eine Menge Leute' etc.) (*na jatu, u jatu* 'confertim' 'catervatim', 'manufacta', 'moltitudine' etc.)[11]: *jato — bratstvo u kome ima više od pedesat pušaka* (in Vuk's Dictionary); *u našoj je općini običaj, da se svak ženi u svomu jatu.* S. Lubiša, prip. 23; *ženi se u svomu jatu kao ostala paštrovska momčad.* Ibid. 35; *i s ńime je otpravio vrlo jato dobrih Turak.* Nar. pjes. Bog. 98; *da muževa jato broje.* Ibid. 96b; *danas ima jato sluga.* Ibid. 152a; *povelike jato žive zdrave i vesele dece.* M. Đ. Milićević. Zim. več. 32 and others; cf. also *jàtimļêńe, jàtmicê, jàtnîk, jatnica, jàtomice, jàtoša* and prefixal formations *pòjata* 'stabulum, conclave, horreum, tugurium' etc., *pojatar, -ica* and, finally, a number of place-names or their parts (*Pòjata, Pòjate, Pojatna, -o,* see Rječnik JAZU X, 476)[12]. In other Slavic languages the most valuable examples are found in the Old Czech texts where *jatka* (diminutive from *jata*) may, among other things denote a heathen temple, sanctuary, place of worship i. e. ritual place etc, cf. *jiné pohanských modl yatki.* Olom. Bibl. 2. Mach. 11. 3 (1417) 'cetera delubra gentium' (cf. the same place in Mus. Bibl. 1429); *jatki pohanských model.* Mammotrekt C. 132a (middle XV cent.); *stanek boží skryl w yatezie hory Sinai.* Litoměř. Bibl. 2. Mach. 2. obs. etc.[13] Examples provided by other Slavic languages (cf. Old Slav. *jato*, Bulg. *pojata*, Slovene *pojata*, Slovak *jatka*, Polish *jata*, Upper Sorb. *jětka*, Lower Sorb. *jatka*, Ukr. *jatka*, Rus. *jatka*, cf. dial. *jatvo, -a*) as a rule narrowed and, consequently specialized the original meaning of **jat-* 'gathering into unity, definite collective, social structure' (about people)[14], 'gathering into herd, flock cluster' (about animals). These examples show that the words *mirъ* and *jato, -a* are to a certain extent synonymous: *mirъ* as well as *jato* is what is effected by means of the action *jatiti*. Hence a very probable reconstruction of the Proto-Slavic formulas of the type **mirъ jatiti* 'to gather (people into) *mir* — commune'; **mirъ jati(tь/ъ) sę* '*mir* is gathering', **miromь/ъmь jatiti sę* 'to gather in *mir*' which exactly correspond to the Indo-Iranian expression, cf. Ved. *mitró (jánān) yātayati* or *(jánaṃ...) mitró yatati* or Avest. Yt. X. 78. In this connection modern formulas of the same type are very instructive: *sxodit' s'a mirom, idti mirom, mirskaja sxodka,* etc., cf. *mir, na miru* as name for a certain

place in the village where *mirskie sxodki* take place. This phraseology apparently reveals the inner form of the old formulas and, in the final analysis, enables one to see the connection between Indo-Iranian *yat-* and Slavic *jat-* on the one hand and the verbal root *yā-* resp. *ja-* meaning motion on the other hand [15]. Semantic typology of such a transition has been established, cf. Proto-Slav. **rěso* 'crowd' : Proto-Germ. *reise-/*reiza-*, **raisa-*, OHG *reisa* < Proto-Germ. **reisan* 'to rise' etc. [16] Thus the comparison of the Indo-Iranian *yat-* and Slav. *jat-* helps to explain the etymology of these two words which when taken separately remained incomprehensible.

In Russian tradition *mir* (commune) is connected with *Bog* (god) and *pravda* (truth) and opposed to the separate isolated man as vessel of *ložь* (lie). These traditional connotations of *mir* are reflected in numerous formulas, proverbs and sayings [17] and agree well with the archaic Indo-Iranian concepts about Mit(h)ra and Ved. *ṛta-*, Avest. *aša-* (opposed to *druj-* 'lie, deceit') sometimes brought to the phraseological level, cf. Avest. *miθra^h bāya^h* (cf. the inscription of Artax.-Ochus. I, 4) in connnection with Rus. *mir da Bog*.

Formulas of the type *mir stolbom stoit* 'mir stands like a pillar', *mir vse snes'et* 'mir will endure every thing', *mir starše vsex* 'mir is older than anyone' etc. remind one of the concept of Mitra's (and Varuṇa's) seniority among other gods, also of Mitra connecting (supporting like a pillar or world tree in other traditions) sky and earth [18]; of Mitra who carries all the gods on himself [19].

This series of Russian-Indo-Iranian parallels in Mitraic vocabulary is augmented by phraseological units of legal, juridical character, cf. *po mirskomu dogovoru* (and *prigovoru*) 'according to the contract (or verdict, saying)' of the *mir*'; *kak mir*, i. e. 'according to the contract' etc. in connection with the fact that Mit(h)ra is personified contract.

The terminology connected with *mir* in the meaning of 'peace' also belongs to this sphere, cf. *zakl'učat' mir, ustanavlivat' mir, delat' mirit's'a* etc. As it is well known *mir* in this meaning is still being treated as distinct from *mir* in socio-spatial and cosmic aspects. The former is connected with the root **mei-* 'soft, nice' etc. This point of view is absolutely untenable which could be proved by purely linguistic arguments as well. Undisputed connection of *mir* 'pax' with the analyzed words becomes even more evident when one recalls the functions of Mit(h)ra as a *mediator* [20] between the groups of people who unites them by virtue of contract. If we consider that in Taittirīya Saṃhitā 2, 1, 8, 4 *Mitra* appears as the god of peace (cf. Slav. *mirъ* 'pax') and *mitra-* may denote 'friend', then in the pair 'peace-friendship' transtated into a hypothetical «Indo-Irauian» language, both parts could be expressed by the same root thus stressing tautological nature of this combination.

These far-reaching parallels necessarily evoke the question of further, even more specialized correspondences. In particular, is not *mirskaja sveča* 'the candle of *mir*' a reflection of reminiscences about the solar nature of Mit(h)ra, about the

hearth as the terrestrial image of Mit(h)ra[21]-Sun? If this supposition proved true, then the proverb *mir zinet — kamen' tresnet* 'the mir yawns — the stone breaks' could be viewed as a reflection of the Indo-European mythologeme about the sky (or stone sky) split by the beam or Mit(h)ra-Sun, or the contracted plot of the Modena bas-relief (cf. the etymological kinship of Ved. *mitra-*, Avest. *miθra-* with Slav. *mirъ*[22] and Ved. *aśman-*, Avest. *asman* with Slav. *kamenь*)[23].

Thus, Slavic (namely, Russian) tradition in quite a unique fashion preserves the transformed image of the Indo-Iranian Mit(h)ra expressed in the ideas of COSMIC INTEGRITY as opposed to chaotic desintegration; the unit of SOCIAL ORGANIZATION emerging from within by virtue of the Contract as opposed to external and non-voluntary formations (state). These ideas, finally, remind us of the STATE OF PEACE (friendship) which should unite various collectives of people by virtue of the Covenant between men and their superior Patron.

2. Demon adversaries of Indra and their correspondences in a Russian folktale

One of the most common Russian folktale plots — Aarne 301 (A, B, A—B)[24] — describes the hero's journey to the three kingdoms — golden, silver and copper. The most general outline of this plot is as follows.

The hero sets out for a journey in search of the three abducted princesses (*carevna*); he meets three strong men (*bogatyri*) who become his companions; the hero accompanied by the three strong men pursues a finger-nail sized man with the elbow-long beard (*mužičok s nogotok, boroda s lokotok*), this pursuit brings the hero to a hole which leads underground; the hero descends underground along the rope, there he succesively visits the three kingdoms (or houses), in each of these the hero is met by the maiden (*carevna*) who warns him about the danger connected with the Dragon [= Serpent] (*Zmej*) who usually has three, six or nine heads; the first Dragon is flying in, then the second, and finally, the third one; the hero wins the ensuing struggle and saves the *carevnas*; then the hero who wants to return back to the earth puts each of the three kingdoms into an egg (respectively golden, silver and copper); the hero's companions who remained on the surface pull up all three *carevnas* on the rope which they insidiously cut off when the hero tries to climb; being left alone in the underground kingdom of the world's end (*tridesatoje*) the hero roams until he finally finds a large tree (usually an oak), among the tree branches he finds nestlings whom he saves; in gratitude the bird-mother (usually an eagle) carries the hero out of the underground kingdom onto the earth where he breaks successively each of the three eggs out of which respective kingdoms appear; the tale ends with the punishment of the treacherous companions and the hero's marriage with the princess of the golden kingdom.

Mythological and cosmological motifs of the tales of this type have already been analyzed[25], cf. the creation emerging from the egg, the depiction of the three worlds[26] (kingdoms) and their connection (by means of the rope, chain or ladder)[27], the struggle with the Dragon which leads to the defeat and retreat of the chaotic element, chthonic beings in the underground kingdom (*Zmej, zmeenyši, Norka, mužičok s nogotok* — a variant of gnome etc.), the bird on tip of the oak (*Orel* 'eagle', *Nogaj, Magovej, Mogut, Žar-ptica* 'fire-bird' etc.), the names of the hero or heroes — *Večerka* (born in the evening — Rus. *večer*), *Polunočka* (born at midnight — Rus. *polnoč*), *Zor'ka* (born at the morning dawn — Rus. *Zar'a*), cf. also *Svetovik, Svetozor* (Rus. *svet* — 'light'), *Večernik, Polunočnik* (Erlenvein № 4), *Ivan Utrennej Zari* (Ivan of the Morning Dawn), *Ivan Polunočnoj Zari* (Ivan of the Evening Dawn) (Xud'akov № 81) etc.; numeric symbolism (three, six, nine, twelve) etc.

Since the cosmological aspect of the type 301 tales can be established as definitely proved, it appears fruitful to discuss the hero's companions — the three strong men *Dubyn'a, Goryn'a* and *Usyn'a*, and, especially, the latter. Their connection with chaotic, destructive, non-human forces is more or less clear from their actions (thus, in the majority of tales they betray the hero, although there are exceptions, cf. Afanasjev № 140) and names which reflect such actions (cf. variants *Vertogor, Vernigora, Vertodub, Vernidub, Velikodub* etc.). The connection of the first two *bogatyri* with the mountain (*gora*) and the oak (*dub*) respectively is undisputed[28].

The matter is more complicated as far as *Usyn'a* is concerned. His real essence at least in the genetic aspect still remains mysterious. *Usyn'a* is known to be lying in the water (river) which he dams with his moustache; he is catching fish with his mouth or moustache; people walk upon his moustache like on the bridge, cf. *na beregu stoit čelovek, sp'er reku rtom, rybu lovit usóm...* 'a man stands on the bank, [he] dammed the river with his mouth, [he] catches fish with his moustache' Afanasjev № 141; *popadajets'a im u bol'šoj reki Usyn'a-bogatyr' — sidit na beregu, odnim usom reku zaprudil, a po jego usu, slovno po mostu, pešije idut, konnyje skačut, obozy jedut* 'near the big river they find Usyn'a-bogatyr' — [he] sits on the bank, [he] dammed the river with one moustache, and across his moustache like across the bridge pedestrians are walking, equestrians are riding, carts are driving.' Afanasjev № 142[29]; *i došel (pop) do reki, stoit mužik v vody, borodoj jez zajezil, a rtom rybu xvatajet* ⟨...⟩ *«Perevezi men'a za reku»* ⟨...⟩ *Mužik stal na nogi i prot'anul borodu i perepravil popa čerez reku. I sprosil pop: «Kak teb'a zovut?» — Men'a zovut Usynka bogatyr'* 'and [the priest] came to the river, a man stands in the water, [he] dammed it with his beard, [he] catches the fish with his mouth ⟨...⟩ «Carry me across the river...» The man stood up on his feet and stretched his beard and thus the priest came to the other side of the river. And the

priest asked: «How are you called?» «I am called Usynka-bogatyr'» Ončukov. № 47; *doxod'at do Usyn'č'a. Usyn'eč usami reku zaper, a rtom rybu lovit.* '[they] come up to Usyn'eč. Usyn'eč has dammed the river with his moustache and catches the fish with his mouth.' Zelenin. V'atsk. № 45; «*Ja, — otvečal Usyn'a, — usami reki skrepl'aju*» 'I, — answered Usyn'a — fasten rivers with my moustache'. Smirnov. Tobol'sk. № 361; *...prixod'at oni k reke. Stoit bogatyr', na usax l'udej perevozit* ⟨...⟩ *Nu, stanovites' na us po odnomu čeloveku ja vas perevezu. I tak vsex peretaščil čerez reku. A potom rast'anul svoj us. — Vy men'a peretaščite i bol'še zdes' perevozu ne budet.* «...they come to the river. The bogatyr' is standing, transporting people on his moustache ⟨...⟩ Well, stand on my moustache, one man at a time, I will transport you. And thus he dragged them all across the river. And then he stretched his moustache. — «You drag me and there will be no more transport here». Belomorskije skazki M. M. Korgujeva («Ivan Sosnovič»), p. 221 ff., cf. also other sources [30]. Undoubtedly, Usyn'a is connected with water whose current he obstructs; as far as *us* 'moustache' is concerned, this motif emerged owing apparently to folk etymology (cf. the same in case of the Lettish *Ūsiņš* [31]). Usually the reader leaves *Usyn'a* and his two companions before the start of the hero's trip to the «*trides'atoje*» kingdom and meets him again, if at all, in the finale of the tale where Usyn'a, Dubyn'a and Goryn'a are punished by the hero for their treason (more seldom, they are forgiven). Now, the material of the tale «Usyn'a» (Xud'akov № 42) is remarkably interesting. Here Usyn'a performs the functions of the winged Dragon = Serpent (or a finger-nail sized man *mužičok s nogotok*), cf. *priletela Usyn'a, stala jablon'u iz korn'a podryvat'*; *on v neje vystrelil, pero vybil* ⟨...⟩ «*Eto govorit, ptica Usyn'a zmej o 12 golovax* ⟨...⟩ *I ty jemu starajs'a v četyre raza vse golovy otseč!*» *Priletajet Usyn'a sam s nogot', boroda s lokot', usy po zemle taščats'a, kryl'ja na verstu ležat.* 'Usyn'a has flown in, began to tear the apple away from its roots; he shot at her and struck off a feather ⟨...⟩ «This, says, is Usyn'a-bird, a twelve-headed serpent ⟨...⟩ and you try to cut off all her heads in four times!» Usyn'a comes, finger-nail sized, the beard — elbow long, the moustache trail along the ground, the wings are a verst wide'. This passage, although taken from a highly degenerate tale, finally clarifies what could be supposed even earlier — the dragon (serpent) nature of Usyn'a. This, as well as Usyn'a's connection with water (he even dams the river), enables us to attempt a comparison of Usyn'a with the demon Vṛtra from the Old Indian mythology. Vṛtra is also characterized by his dragon nature (thus, he has no hands or feet, cf. RV I, 32, 7; III, 30, 8; V, 32, 8), connection with water (whose current is obstructed by him) [32], and by his death from the hands of Indra (cf. the epithet *āyasa* = 'brass, iron' with *vajra* = 'a club, cudgel' and *železnaja bulava* 'iron mace'. Afanasjev № 139, also *palica* 'cudgel', *dubina* 'club', *tros'* 'stick', usually iron or pig-iron and belonging to the hero who kills Usyn'a or the Dragon). In the correspond-

ing passages in the Ṛgveda (cf. especially I, 32) Indra appears as the first culture hero, analogous to the hero of the type 301 tales.

The correspondences may be carried still further into details. Thus, the methods by which Indra kills Vṛtra and the folktale hero kills Usyn'a are very similar or even identical (cutting and throwing apart of pieces) cf. RV II, 11, 8; II, 19, 2; VI, 17, 10; X, 113, 6 etc. while *samogo razrubil popolam*; *on*, *kak dub*, *upal na zeml'u*, *umer*, '[he] cut [Usyn'a] himself into two parts; that, like an oak, fell on the ground, died'. Xud'akov № 42 (cf. ...*skándhāṅsīva kúliṣenā vivṛknāhiḥ śayata upapṛk pṛthivyáḥ*. RV I, 32, 5 ... Wie Baumstämme, die mit der Axt gefällt sind, liegt der Drache platt auf der Erde», the motif of the tree or oak [33] is very characteristic, cf. also RV I, 130, 4).

The sounds emitted by the monster are described similarly, cf. *Fu, fu, rus'kim duxom paxnet*! — *Sam naletalsi da naxvatalsi, da načal fyfyrkivat'* «Fu, fu, it smells with the Russian spirit! — [You] yourself have flown and caught [this spirit] and began to snort». Karnauxova № 14 (in the type 301 tales such expressions are formulas) while *ní yád vṛṇákṣi śvasanásya mūrdháni śúṣṇasya cid vrandíno róruvad vánā*... RV I, 54, 5 (in connection with *Śúṣṇa-*) [34]. It is well known that in spite of certain individual characterization of the demon adversaries of Indra, many characteristics are common and are transferred from one personage to another (including even the exchange of attributes between Indra and his adversaries, in particular Vṛtra, cf. RV I, 32, 13). These features are even more characteristic of the Russian fairy-tale of the type 301. Therefore, it seems quite legitimate to base our comparison also upon the features of those dragon — like creatures which function or functioned earlier as variants or hypostases of Usyn'a if we deal with the same type of tale. In this case the usual epithets of the Serpent as *bezrukij* 'handless', or *beznogij* 'footless' found in folktales and charms (cf. in riddles about the snake: *bez ruk*, *bez nog*, *a v goru polzet* 'no hands, no feet but crawls up the mountain') find their exact correspondence in the epithets of Vṛtra — *ahastá-*, *apád*, which are often used to characterize him (cf. RV I, 32, 7; III, 30, 8; V, 32, 8 etc.) [35]. The same can be said about the usual folktale situation of the Dragon (= Serpent) in the darkness — '*t'ma*' which is comparable with the Vedic descriptions like *dīrgháṃ táma áśayad índraśatruḥ*. RV I, 32, 10 (about Vṛtra); *apā́m atiṣṭhad dharúṇahvaraṃ támo 'ntár vṛtrásya jaṭháreṣu párvataḥ* RV I, 54, 10; cf. *tyáṃ cid itthā́ katpayáṃ śayānam asūryé támasi vavṛdhānám*... RV V, 32, 6 (cf. V, 32, 5); it is interesting that in the tales of type 301 there is constant emphasis on the opposition between the pitch darkness of the underground world, the Dragon's abode, and the clear daylight, sun light (cf. Afanasjev № 140, № 141 etc.). In this connection one more motif draws our attention — the motif of a stone or egg with the treasures hidden inside (often cattle is meant, primarily cows and horses). A number of Vedic hymns repeatedly stress that having killed

the dragon, Indra liberated the sun and the morning dawn (I, 62, 5; VI, 17, 5; VIII, 3, 20 etc. or created them: I, 32, 4; II, 12, 7; III, 31, 15 etc.), found, conquered or liberated cows, horses (I, 32, 12; III, 31, 4, 11; III, 44, 5 etc.), took much gold (III, 31, 15 etc.). More often than not these treasures were hidden in the rock (stone) of Vala, a mythical demon, Indra's enemy (the same name denotes the abode of this demon). All these facts and their cosmological interpretation[36] are too well known to be dwelt upon any longer. The same idea is emphasized in the situation of the battle between the folktale hero (type 301) and the Dragon. Cf. the tale (Azadovskij № 14) which relates how the hero *Svetovik* (from the Rus. *svet* 'light') came to the rock (*skala*), opened the pig iron door, saw that within *kak žar gorit* 'it burns brightly like flame', took weapons and a horse there, and while *Večernik* (from the Rus. *večer* 'evening'), *Svetovik*'s companion took a bay stallion which sparkled like gold (*zoloto*), *Polunošnik*, another companion (from *polnoč* — 'midnight') took a hazel steed, which was *kak noč černyj* 'black as night' (*Svetovik* took a grey stallion), after which the Dragon was killed by *Svetovik*. One could proceed further in this direction. A special place in the folktales of the analyzed type is alotted to the motif of the egg out of which the kingdom emerges (usually there are three eggs and three kingdoms hypostatizing three cosmic zones); the egg is obtained in the underground kingdom in the final analysis as the reconstruction shows, from the Dragon[37]. Are not the same notions reflected, though distantly, in the following passage from RV I, 130, 3: *ávindad divó níhitaṃ gúhā nidhíṃ vér ná gárbham párivītam áśmany ananté antár áśmani vrájáṃ vajrī gávām iva siṣāsann áṅgirastamaḥ ápāvṛṇod íṣa índraḥ párīvṛtā dvā́ra íṣaḥ párīvṛtāḥ*?[38]

Proceeding with our analogy it should be stressed that Indra as cattle keeper (*paśu-pā*, cf. RV VI, 19, 3: *...yūthéva paśváḥ paśupā́ dámūnā aśmā́n indrābhy ā́ vavṛtsvājaú*) corresponds to *korovej pastux* 'cowherd' to whom the following passages from the tale «F'odor Vodovič i Ivan Vodovič» (Končukov № 4) refer: *ja zmeja ubil, golovy v sin'o more svalil...* 'I killed the Dragon, threw his heads into the blue sea...», or *ot smerti men'a spas korovej sluga* 'I was saved from death by the cow tenant' (cf. also *Ivan Korovij syn* 'Ivan, the Cow's son', *Ivan Kobylin syn* 'Ivan, the Mare's son').

Such similarities are too numerous to be accounted for by pure chance. They will become even more evident if a verisimilar supposition is assumed that other *bogatyri*, Dubyn'a and Goryn'a, who revolt against the hero of the tale (type 301), are, like Usyn'a, different hypostases of the Dragon. The figure of the Dragon thus «trivaricates», in the folktale (probably to match the three *carevnas*, whose husbands they often become; the number of *carevnas* is determined by the number of kingdoms), but in the tales of different types, in charms and in folklore texts of other genres these hypostases combine again. When the Ṛgveda relates how Indra strengthened the trembling earth, calmed the rocking mountains (II, 12, 2), pushed

Śambara down from the mountain or pulled out the trees, he appears in the function analogous to that of the hero of the tale who struggles with Goryn'a and Dubyn'a. One must also take into account the above described exchange of attributes between the adversaries (e. g. the connection with water, characteristic of the Serpent or Usyn'a, is transferred to the hero who kills them, cf. the names *Ivan Vodovič*, *Fedor Vodovič*, *Mixail Vodyč* — from *voda* 'water' etc.; the connection with wind, whirl, so characteristic of the Serpent, cf. *Vixor' Vixorevič*, *Vetr* from *vixr'*, *veter* 'whirl', 'wind' is transferred to the hero which struggles with *Vixor'*, cf. the names like *Ivan Vetrovic*, *Ivan-Veter* etc.). Then two questions could be pu at least as a conjecture (the author hopes to return to them in a different place):

(1) could not there be a connection between the hero who attacks the Dragon like whirl (cf. also the sometimes positive function of *Vixor'* and *Veter* in the tales of this type) and the wind *Vāta*, who in the Old Iranian mythology is the first incarnation of the god Vṛθragna (etymologically 'Vṛθra's killer') who corresponds to Indra as *Vṛtrahan*?

(2) could not there be a connection between *Voron Voronovič* (from *voron* — 'raven') in the tales of the related type (sometimes its role is positive: he brings living water to the hero in the underground kingdom etc.) and the second incarnation of the god Vṛθragna — the bird *vāragna* (cf. Yt. XIX. 35 ff.)[39] which would explain the Russian form *Voron Voronovič* which was naturally remodelled by folk etymology[40].

In conclusion — a few remarks on the possible etymology of the word *Usyn'a*. First of all it should be pointed out that Usyn'a differs from his companions — Goryn'a and Dubyn'a — in two essential aspects: firstly, the current etymology of his name is unconvincing (characteristically, in the corresponding Lithuanian tales one finds *Kalnavertis* and *Ąžuolrovis* who are equivalent to Goryn'a and Dubyn'a, but no correspondence to Usyn'a) which makes one see in this word traces of something long ago forgotten; secondly Usyn'a, as a rule, is much more important than his companions. Thus deep reconstruction may represent him as the main or even the only adversary of the hero of the myth which served as basis for the tale. In this connection functional similarity between Usyn'a and Vṛtra one is tempted to suggest an etymology for Usyn'a using two, probably mutually complementary, tenets. On the one hand, one could think of the connection with the constant epithet of Vṛtra — *vyaṃsa* (*vī-aṃsa*) which means rather «weitauseinanderstehende Schultern habend[41] than «shoulderless» as it was thought earlier. However I.-E. **omsos* reflected in O.-I. *ámsa-* Gr. ὦμος (cf. Eol. 'επ-ομμάδιος), Lat. *umerus*, Arm. *us*, Goth. *ams* is absent in Slavic (as well as Baltic) languages which leads to essential difficulties in the explanation, although O.-I. *áṃsa-* would exactly correspond to the re-etymologized Slav. **ǫs-* (*Us-*[*ynja*]), (with the loss of the element corresponding to O. I. *vi-* which also has no analogies in Slavic languages). On the other

hand, the name *Usyn'a* is phonetically rather close to the Indo-European name for the Serpent (which, incidentally, appears in texts comparable with those analyzed), cf. O.-I. *áhi-*(**ṇgh'i*)[42], Avest, *aži-*[43], Gr. ὄφις (cf. ἔχις)[44], Lat. *anguis*, Lit. *angis*, Slav. *ǫžь* etc. (differences in details can be explained by taboo which is usually the case with the given words)[45]. Anyway, there are many chances that the analyzed Indo-Slavic correspondence is not limited only by typological affinity, but reveals genetic kinship[46].

Примечания

[1] Cf. Slav. *blagъ, bogъ, čarъ* (*čara*), *čisti* (*čьtǫ*), *dělo, diva, gajati, gatati, gojiti, xraniti, xvorъ, jędrъ, kajati sę, krъčii, mǫdrъ, mogyla, město, nebo, pьsati, rajь, rota, slovo, sramъ, světъ, svętъ, sъdravъ, věra, vatra, vesti* (to marry), *vina, vъpiti, vorožiti, větъ* (*věštati*), *vyrьjь, vrěmę, vьsь, zъlъ, žrъti*, etc. which find their closest parallels in the Iranian (more seldom Indo-Aryan) languages or are explained (in part) by borrowing from them. The latest survey see in: *A. A. Zalizn'ak*. Problemy slav'ano-iranskix jazykovyx otnošenij drevnejšego perioda // Voprosy slav'anskogo jazykoznanija 6. 1962. P. 28—45.

[2] The best attempt in synthesis belongs to — *R. Jakobson*. Slavic Mythology // Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. II. New York, 1950. P. 1025—1028.

[3] Cf. *P. Thieme*. Mitra and Aryaman. New Haven, 1957; *J. Gershevitch*. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959 and others. One should pay attention to the way, how Mit(h)ra's name is used in the oaths of Sogdian contracts; cf. the text of the wedding contract: *ZKn βγy ZY ZKn myδr' nβ'nty*. Nov. 4 R, 10—11 — lit. 'with you and with Mit(h)ra' (the formula of the oath being similar to VJ. 1204 f., cf. *É. Benveniste*. Vessantara Jātáka, texte sogdien édité, traduit et commenté. Paris, 1946. 98; *W. B. Henning*. BSOAS XI. 484; *H. W. Bailey*. BSOAS XVIII. 35; XIX, 49 ff.; XXI, 45 ff.). Cf. *V. A. Lifšic*. Juridičeskije dokumenty i pis'ma. Čtenije, perevod i kommentarii. Vyp. II. Moscow, 1962. C. 42.

[4] For more details see the author's article «Iz nabl'udenij nad etimilogijej slov mifologičeskogo xaraktera» // Etimologija. 1967. Moscow, 1969. About *mir* cf. *E. Gasparini*. L'orrizonte culturale del "mir" // Ricerche Slavistiche. X. 1962. P. 3—21.

[5] The combination of *yat-* with *Miθra* is also common of the Avesta, cf: *tūm tā daiŋhāvō nipāhi yā hubərəitīm yātayeiti miθrahe*. Yt. X, 78., cf. Y. 28, 9 etc. mentioned in the article by É. Benveniste quoted below.

[6] See *É. Benveniste*. La racine *yat-* en indo-iranien // Indo-Iranica, Mélanges présentés à Georg Morgenstierne. Wiesbaden, 1964. P. 26.

[7] *É. Benveniste*. Op. cit. P. 21—27; cf. also *B. Schlerath*. Das Kōnigtum im Rig- und Atharvaveda. Wiesbaden, 1960. S. 37—39; *L. Renou*. Études sur le vocabulaire du Ṛgveda. Pondichéry, 1958. P. 44 ff., see also his «Études védiques et pāṇinéenes». III. P. 60—61, 100; IV. P. 77; X. P. 108; etc. This meaning of *yat-* is also true for Avestan, cf. the translation of the quoted passage Yt. X. 78: «Tu protèges ces pays, pour autant qu'il mettent en place (rituelle) le bon traitement de Mithra» (see *É. Benveniste*. Op. cit. P. 23).

[8] See *H. Humbach*. Skythische Sprachdenkmäler in griechischer Schrift // II. Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft. Innsbruck, 1962. S. 124—125 (Slav. *mir* < O.-Iran. *miθra* through **mihro-*, **mihiro-*).

[9] See *M. Mayrhofer*. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Lief. 18. Heidelberg, 1964. S. 5; *É. Benveniste*. Op. cit. P. 27.

[10] See for more details «Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika "JAZU"». Dio IV. Zagreb, 1892—1897. S. 488 ff.; cf. also Dio X. Zagreb, 1931. S. 475 ff.

[11] There is parallel to *jato* 'gathering of people': *na jatu* 'confertim' in the correlation Hitt. *panku-* 'assémbly, meeting': O.-I. *bahú-*, Gr. παχύς (particularly in the meaning of 'dense', 'thick', cf. RV VI, 10, 4 or Homeric αἷμα παχὺ 'thick blood'), Lith. *bingùs*, Lett. *biezs* etc. About this group of words see *V. V. Ivanov*. Proisxoždenie i istoria xettskogo termina *panku* 'Sobranie' // Vestnik drevnej istorii. № 4. 1957. P. 19 ff.

[12] It is very characteristic that inside the same inhabited locality two parts are opposed: *selo* (where the administrative centre is located) : *pojate* (periphery with summer buildings). See *Milićević*. Zim. več. P. 81—82.

[13] See *J. Gebauer*. Slovník staročeský. I. Praha, 1903. S. 604—605.

[14] Evidently this word included also the essential and actual socio-spatial aspect — «ritual place or room (cf. *pojatina* 'magna casa' in Stulić) where *mir* gathered (cf. Old Czech examples). Several Avestan contexts seem to permit a conclusion that the meaning of *(po)jat-* as the enclosure for cattle now common in Slavic languages is in fact rather archaic.

[15] About the relation of the forms with *-t* to those without *-t* cf. O.-I. *ci-* : *cit-*, *nṛ-* : *nṛt-*, *kṛ-* (cf. also χείρω) : *kṛt-* etc.

[16] See *O. N. Trubačev*. O praslav'anskix leksičeskix dialektizmax serbolužickix jazykov // Serbo-lužickij lingvističeskij sbornik. S. 169 (see here about the connection *jata* : *jati*).

[17] Cf. *čto mir por'adil, to Bog rassudil*; *na mir i suda net*; *mir odin Bog sudit*; *mir da Bog da pravda*; *mir da pravda, čelovek da ložь*; *v miru vinovatogo net*; *vor vorujet, a mir gor'ujet*; *odnomu strašno, vsem (miru) ne strašno* etc. up to the antithetic *mužik um'en, da mir durak*.

[18] Cf. *mitró dādhāra pṛthivī́m utá dyā́m*. RV III, 59, 1; cf. Avest. *miθrəm vouru.gaoyaoitīm yazaide* ⟨...⟩ *yō stunå̄ vīδārayeiti bərəzimitahe nmānahe*... Yt. X, 28 «Grass-land magnate Mithra we worship ⟨...⟩ who arranges the columns of the high-pillared house...».

[19] Cf. *sá* (scil. Mitra) *devā́n víśvān bibharti*. RV III, 59, 8.

[20] Mediatory function of Mit(h)ra is evident from other sources, cf. Plutarch's «De Iside et Osiride» 46 which relates that Mit(h)ra is between (μέσος) Ahura Mazda (Ὡρομάζης) and Angra Manyu (Ἀρειμάνιος) which corresponds to Mithra's intermediary (*miyāncikīh*) position as stated in the middle Persian treatise *Menok i Khrat* (118). See *H. Humbach*. Der iranische Mithra als *Daiva*. Festgabe für H. Lommel. Wiesbaden, 1960. S. 77; about Mithra's intermediary role as one of the principal themes of the Mithraic art see *R. Ghirshman*. Persian from the Origins to Alexander the Great. London, 1964. P. 21, 44—46, 51, 70, 88, 121, 229, 234 etc. Manichean identification of Mit(h)ra with *Tertius Legatus* also stresses his mediatory function.

[21] See *J. Hertel*. Die Sonne und Mithra im Awesta. Leipzig, 1927. S. 141 ff. Cf. the conclusion of a treaty by fire; cf. *F. Cumont*. Mithra et Orphism // Revue de l'histoire des religions. 109. 1934.

[22] The correspondence *Mit(h)ra* — *mirъ* is analogous to *Rodъ* — *rodъ* (cf. lat. *Quirinus* — *cūria*, *quirites*, Umbr. *Vofionus* (from **le/oudhyon/-*, lat. *līber*, AS. *leôd*, Slav. *l'udije*; Celt. *Teutates* — I.-E. **teut-* /**tout-* etc.).

[23] About the stone sky by the Iranians and Slavs see *H. Reichelt*. Der steinere Himmel // IF 32. 1913. S. 23—57; *F. Ramovš*. Der steinere Himmel bei den Slaven // AfslPh. 36. 1916/ S. 457—460; *V. Pisani*. Akmon e Dieus // AGl. It. 24. 1930 and «Il paganesimo balto-slavo» // Storia degli religioni II. Torino, 1965; cf. nevertheless Prof. F. B. J. Kuiper's objections in IIJ. 8. 1964—65.

[24] *A. Aarne*. The Types of the Folk-tale. Helsinki, 1961; *N. P. Andreev*. Ukazatel' skazočnyx s'užetov po sisteme Aarne. Leningrad, 1929, cf. also *J. Bolte* und *G. Polívka*. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd. 2. Leipzig, 1915 (II. 91), Bd. 3. 1918 (III. 166); *S. Thompson*. Motif-Index of Folk Literature. Vol. 1. Bloomington, 1955 (A. 641, A. 641.1, A. 641.2 etc.).

[25] *V. Ja. Propp*. Istoričeskie korni volšebnoj skazki. Leningrad, 1946. C. 264—265; for more detailed analysis see the author's article «K rekonstrukcii mifa o mirovom jajce (na materiale russkix skazok)» // Trudy po znakovym sistemam III. Tartu, 1967.

[26] It is significant that the «trides'atoje» kingdom often includes not only the features of the underground kingdom but also those of the upper, celestial kingdom (cf. the hero climbs the mountain which is high, highest, glass etc.).

[27] For a more generalized treatment see *M. Eliade*. Spiritual Thread, Sūtrātman, Catena Aurea // Festgabe für H. Lommel. Wiesbaden, 1960. S. 47—56. Apparently, it is not accidental that in tales of this type the hero, before he finds himself in another kingdom, sees an oak, oak pole, pole or a tree (sometimes with golden and silver rings, cf. Afanasjev №№ 140, 559, Efimenko № 10 etc.) near the mountain (or, more seldom, a hole). The hero often fastens his steed to the tree, pole etc. This motif represents very accurately the often described shamanistic rituals before the shaman's journey to the upper world.

[28] Cf. usual motivations: *Goryn'a otvečal*: *ja gory svoračivaju* «Goryn'a answered: I move mountains» or *Bogatyr'* (*Dubyneč*) *dub'je rvet*, ⟨...⟩ *Goryneč na mizin'če goru kačajet* «the strong man (Dubyneč) pulls out the oaks ⟨...⟩ Goryneč rocks the mountain on the little finger». Zelenin. V'atsk. 45 etc.

[29] Cf. *Koromyslo* 'yoke (for pails)' as the name of the bogatyr' which substitutes Usyn'a as a fellow of Goryn'a (and Dubyn'a). See Ivanickij № 5.

[30] About the same actions are represented on the old Russian «lubok» prints depicting Usyn'a.

[31] *T. Ja. Elizarenkova*, *V. N. Toporov*. O drevneindijskoj Uṣas i jeje baltijskom sootvetstvii (Ūsiņš) // Indija v drevnosti. Moscow, 1964. C. 79. Cf. the transfer of the moustache motif from Usyn'a to the Dragon (*Zmej začal usy razglaživat'* «the Dragon began to smooth his moustache» — before the fight with *Svetozor*) in the analogous tale (Erlenvein № 4).

[32] Cf. RV I, 52, 2, 6; I, 54, 10; I, 121, 11; II, 11, 5, 9, 19; II, 14, 2; II, 19, 2; III, 32, 6; III, 33, 6; IV, 16, 7 etc.; cf. also IV, 17, 1; V, 32, 8. It is essential that the original meaning of *vṛtra-* was precisely 'dam', 'obstacle', see *É. Benveniste*, *L. Renou*. Vṛtra et Vṛθragna // Étude de mythologie indo-iranienne. Paris, 1934. P. 5 ff., 27. As far as the typological parallelism is concerned it is interesting to note that in the Ṛgveda this word is often used in the plural (with the change from the masculine to the neuter) — *vṛtrāṇi*, cf. also ṚV X, 120, 6: *ā darṣate śávasā saptá dānūn prá sākṣate pratimānāni bhūri* (it should be re-

membered that the name of *Vṛθra*'s mother is *Dānu*), cf. in this connection the Siberian parallels, for example the Ket tale about the seven *Hóṣədæm* who dammed the current of the river and were defeated by the hero.

[33] For more details about this motif in connection with the battle between Indra and Vṛtra and the Balto-Slavic parallels see *V. V. Ivanov, V. N. Toporov*. K rekonstrukcii belo-russkogo mifa o P'arune v sv'azi so slav'anskimi i indo-evropejskimi predstavlenijami o Perune // Sign. Language. Culture. The Hague—Paris, 1970.

[34] Cf. Zelenin. V'atsk. № 45 (*ixni telesa razbrosal* «their flesh [he] threw apart» while *purutrā́ vṛtró aśayad vyàstaḥ*. RV. I. 32, 7 or *yád asya manyúr ádhvanīd ví vṛtrám parvaśó ruján apáḥ samudrám airayal*. RV. VIII. 6, 13), Sidel'nikov—Krup'anskaja № 3 (*razmaxnuls'a, udaril i gotovo. Golovu — pod kamen', tuloviśče — v vodu* '[he] lifted his fist, struck and — ready. The head — under the stone, the body — into the water» while *átiṣṭhantīnām aniveśanā́nāṃ kā́ṣṭhānām mádhye níhitaṃ śárīram* RV I, 32, 10 [about Vṛtra], cf. I 32, 8). On *ví-ruj-*, *bhid-*, *saṃ-piṣ-* in this connection see *É. Benveniste, L. Renou*. Op. cit. P. 119 ff.

[35] The motif of the *mountain* where the Dragon lives is permanently connected with Śambara destroyed by Indra (RV I, 130, 7; II, 12, 2; IV, 30, 14; VI, 26, 5; VII, 18, 20) and once refers to Vṛtra, cf. *áhann áhim párvate śiśriyāṇáṃ*. RV I, 32, 2.

[36] Cf. for example: *tvám apā́m apidhā́nāvṛṇor ápā́dhārayaḥ párvate dā́numad vásu vṛtráṃ yád indra śávasā́vadhīr áhim ā́d it sū́ryaṃ divy ā́rohayo dṛśé*. RV I, 51, 4 or: *áyachathā bahvór vájram āyasám ádhārayo divy ā́ sū́ryam dṛśé*. RV I, 52, 8 etc. Among other parallels cf. the episode in the Kalevala (rune 49) which relates about the sun and the moon hidden in the rock (where, also there are snakes) and about their liberation and ascension onto the sky.

[37] Cf. a characteristic motif in a highly degenerated tale (Smirnov № 280: «The Man and the Water-man»): the tale relates how *vod'anoj* («Water-man» from *voda* — «water») gave a stone to the man. The stone was broken: *kak sletela skorlupka* (sic!), *tak vsex i osvetilo, kak solnečnym lučom* «as the shell (sic!) broke, so everybody was illuminated as though by a sun beam»; cf. the correponding motif in Orphic and Mitraic cosmogony. It is noteworthy that the material of the folktale type 301 easily permits to reconstruct the figure of the winged, multi-headed Serpent, often bisexual, who is connected with the egg. This image corresponds exactly to the Orphic notion (*Damascius* De principiis 123 bis = Diels I B 13); cf. also the general concept of a winged oak and a number of others which will be dealt with separately.

[38] Before the battle Indra drinks *iṣ*, the invigorating drink. It should be remembered that precisely in the same conditions the hero of the folktale (type 301) drinks *živaja voda* 'living water', *sil'naja voda* 'strong water, the water of life'.

[39] Cf. Sogd. *w'ryn'k, w'ryn'y* (< **vāragnaka-*) etc.

[40] About Vṛθragna in connection with *Vāta* and *vāragna* see *É. Benveniste, L. Renou*. Op. cit. P. 31 ff. Maybe the name of a Western Slavic demon bird *Rarog* capable of turning to several animals or to a dwarf (cf. *mužičok s nogotok*) is connected with *vāragna-* (cf. R. Jakobson). In another paper there will be made an attempt to describe another Iranian parallel to the above mentioned Russian folktale. Cf. the Avestan *Θraētaona*, who kills the three-headed dragon Aži Dahāka. The hero has two brothers — treacherous helpmates in this heroic deed, who try to kill the hero, cf. also the cooccurrence of Θraētaona and vā-

ragna in the text of Yt. XIX. 36—37. Θraetaona is connected with the Vedic *Trita*, who is the helpmate of Indra in his fight against Vṛtra, and sometimes is charged with the main function of Indra as Vṛtra-slayer. Cf. also in the poem of Firdousī the motive of marriage of the dragon Aždahā to the sisters of J̌amšēd (cf. the Avestan Yima Xšaēta) Arnavāz and Šahrināz (cf. the Avestan Arnavāč and Sahavāč), which can be compared to the same motive in the folktale № 301. A similar combination of motives can be found in a Rumanian song about three brothers, their sister and nine dragons, especially in its fairy tale version from Dobrogea; cf. *Teodor T. Buzada.* O călătorie in Dobrogea. Bucuresti, 1962. S. 84—88; *V. M. Gacak.* Vostočno-romanskij geroičeskij epos. Issledovanije i teksty. Moscow, 1967. P. 50 ff.

[41] *P. Thieme.* Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949. S. 54, cf. also *É. Benveniste, L. Renou.* Op. cit. P. 158.

[42] *áhi-* in Ṛgveda is often connected specifically with Vṛtra. About this see, in particular, *É. Benveniste, L. Renou.* Op. cit. P. 107.

[43] Cf. *Aži-Dahāka* with Slav. *Zmĭjь Ognьnъ.*

[44] Cf. 'Οφιονέυς in the Orphic texts.

[45] Another word from those used in the same context with Indra and Vṛtra, — *aṃśu* — (VI, 17, 11; see about it in *É. Benveniste, L Renou.* Op. cit. P. 115) while being phonetically very close to *Usyn'a* (closer than any other word) can hardly be taken into account (indeed, it has already been compared with Slav. *ǫsъ.* cf. *E. Lidén.* IF. 19, 348).

[46] In this case there opens an opportunity to reconstruct the whole fragment of the Indo-Irano-Slavic vocabulary and, correspondingly, myth (Serpent, Wind, the name of the bird, stone, water, pitch darkness etc.). At present it seems quite possible to set the problem of using Slavic facts for the reconstruction of the ancient myth about the Serpent which hitherto based only on the Indo-Iranian data.

1968

INDO-IRANICA: К СВЯЗИ ГРАММАТИЧЕСКОГО И МИФОРИТУАЛЬНОГО

Связь обозначенных в заглавии сфер в самом общем виде (язык и миф) привлекла к себе внимание исследователей уже давно. Во всяком случае, именно «мифологизирующие» свойства языка явно или неявно предполагаются наличными и существенными и в старой теории мифа как результата порчи языка, и в более новой и модной гипотезе Сепира-Уорфа о навязываемых языком смысловых шаблонах, приводящих к конструированию особого класса «языковых» мифов. Миф, не мыслимый вне языка, вне принципиальной возможности его воплощения в языковой текст, миф, влияющий на язык и в известном смысле предопределяющий его семантику, и язык, который при своем употреблении (и, следовательно, и в своем развитии) не может не порождать мифы, — вот пределы того пространства, на котором разыгрывается тема связи языка и мифа. Но язык, прежде всего через грамматику, связан и с ритуалом[1]. Обращалось внимание на связь поэта как создателя языковой формы текстов, включаемых в ритуал или описывающих его, с жрецом, руководящим ритуалом: оба борются с хаосом и укрепляют своими действиями (в частности, словом) космическую организацию, ее закон, понимаемый как опора и т. п.[2] Но, исходя из приведенного в другом месте сопоставительного анализа (в частности, и специфически языковой формы) ведийских гимнов о Пуруше-первожертве, о поединке Индры с Вритрой (наиболее адекватное отражение текста так называемого «основного» мифа) и о Речи (Вач)[3], можно пойти существенно дальше. Оказывается, что и Пуруша, и Вритра, и Вач связаны между собой очень важным общим мотивом: они расчленяются и рассредоточиваются по многим местам; все они рассматриваются как жертва, которая, будучи принесена, порождает особое состояние силы, процветания, благополучия. Реальность этих мотивов и

этих операций применительно к ритуалу и его существенной части — жертвоприношению, как и к ядру сюжета «основного» мифа, вне сомнения. Но есть все основания говорить о реальности подобных же операций расчленения и распределения по многим местам элементов языка, речи в ритуале, подтверждающих то, что выявлено в названных ведийских текстах. Сказанное в наибольшей степени относится к тем экстремальным ситуациям, когда связь языка с поэзией, с одной стороны, и с ритуалом, с другой стороны, настолько очевидна, что внутри данной традиции поэзия квалифицируется как язык, а язык — как ритуал. Из всех возможных аспектов, обнаруживающих эти связи языка, здесь достаточно упомянуть один — так сказать, орудийно-операционный, когда речь идет не о самом языке, поэзии или ритуале, а о тех, кто ими занимается (ответствен за них), т. е. о грамматике, поэте и жреце. Поскольку (если говорить о древнеиндийской традиции) грамматика ориентирована на основной мифо-ритуальный текст (Веды) и сама рассматривается как его часть (*vedaḥ vedānām* «Веда Вед»), она не может (хотя бы опосредствованно) не отражать соответствующей мифоритуальной реальности и, главное, неотделима от нее. Основой этой реальности, мифом в действии, является сам ритуал, который может быть понят как операционное описание соответствующего мифологического текста. Напрашивается естественное (по сути дела) предположение, что древний (например, в Индии эпохи Вед и позже) «грамматик» был одним из жрецов, контролировавших речевую часть ритуала[4], соответствие ее норме, прецеденту, «первослову». В этом случае получает свое объяснение исключительное сходство операций, совершаемых «грамматиком», с тем, что делает жрец. Как и жрец, грамматик расчленяет, разъединяет на части первоначальное единство, целостность (текста, соответственно жертвы), и д е н т и ф и ц и р у е т разъятые элементы (т. е. определяет их п о р я д о к и их природу через установление системы соответствий с элементами макро- и микрокосмоса), собирает воедино, синтезирует в новое единство более высокого плана разъятые элементы. Теперь это новосозданное (пресуществленное) единство артикулировано, организовано, осознано, понято и, главное, выражено в слове.

Ритуальное происхождение «грамматика» и грамматики, в частности использование жрецом и «грамматиком» (и поэтом) общего набора операций, в значительной степени предопределяет глубочайший параллелизм между структурой грамматического уровня данного текста и его ритуально-мифологической схемой. Грамматическая структура текста не только описывает соотношение чисто языковых элементов, но — в значительной степени — характеризует и соотношение м и ф о л о г и ч е с к и х (т. е. неязыковых) элементов этого же текста. Иначе говоря, одни и те же элементы текста м о г у т выступать как объекты грамматики языка и как объекты «грамматики»

мифа. В этих фрагментах грамматика и миф идут параллельно, а иногда и просто сливаются друг с другом. В таких случаях по грамматике текста мы можем с достаточным вероятием судить о «грамматике» мифа, получая тем самым ту ситуацию взаимной «зараженности», которая определяется двумя сущностями — грамматикой мифа и мифом грамматики. «Грамматикализованному» мифу ставится в соответствие грамматика языка, понимаемая как некое символическое действие, как определенная стратегия языкового поведения. Метафоричность мифа и языка оказываются предельно сближенными[5].

Из всей широкой темы связей между языковой и мифоритуальной сферами здесь рассматриваются два примера. Первый из них предполагает передачу с помощью одного и того же языкового элемента двух максимально разведенных сущностей — предельно стершегося служебного словечка, сохраняющего исключительно грамматическое («синтаксическое») значение, и важного мифопоэтического понятия, обладающего не просто признаком полнозначности, но и особым богатством содержания[6]. Второй пример показывает, как некая институализированная грамматическая схема достаточно общего характера оказывается наиболее кратким и точным способом передачи главного и исходного мотива мифа о происхождении (о «началах»), включаемого обычно в основной ритуал годового цикла (ситуация предельного совмещения «грамматического» и «мифоритуального»).

1. Др.-инд. *ṛtá-* 'закон', 'истина', др.-иран. *arta-* : согд. *'rty*, *rty* /*(a)rti*/ 'и'

Представленное здесь и в таком виде уравнение может показаться невероятным прежде всего с точки зрения семантики. Оно, действительно, содержит в себе некоторые неясности и сложности и нуждается в разъяснениях, которые отчасти и будут приведены ниже. Но до этого уместно еще резче определить разрыв между сопоставляемыми частями, указав, что и др.-инд. *ṛtá-* и особенно др.-иран. *arta-* могут выходить за пределы сферы нарицательного и становиться именами собственными. Речь идет о персонифицированных мифологических ипостасях закона-истины *Ṛtá* и *Arta*. При этом, если Ṛtá принадлежит к числу более или менее условных и, главное, изолированных персонификаций-абстракций, то *Arta* (*Aša*), несомненно, является элементом древнеиранского пантеона, входит в связи с другими его элементами (ср. тексты типа «списков»), включается в определенные (частью реконструированные) мотивы, словом, выступает как бесспорное божество в локусе, не исчерпываемом полностью тождеством с соответствующим основным понятием религиозной этики (например, в зороастризме)[7]. Следовательно, в случае, который предстоит здесь проанализировать, можно гово-

рить о наличии двух полюсов — имя собственное божества высшей упорядочивающей силы и соединительный союз (‘и’).

Среди средств, служащих для соединения-сочинения элементов фразы в согдийском, основным является союз *’rty* /*arti*/, *rty* /*rti*/. В разных вариантах (конфессиональных) согдийского языка и в разных текстах этот союз отмечен в весьма многообразных написаниях: *’rty* (стар. письма, будд.), *’rty* (маних.), *’rtty* (маних.), *’rt* (христ.); *’r* (христ.); *rty* (будд., мугск., маних.), *rtty* (будд., мугск.), *rt* (будд.), *rty* (маних.)[8]; ср. также идеограмму ’XRZY (стар. письма, будд.), скрывающую (’)*rty*. Однако практически, особенно при решаемой здесь задаче, достаточно иметь в виду два варианта — *’rty* и *rty*, в идеализированной записи соответственно — /*arti*/ и /*rti*/, хотя различные орфографические варианты связаны с известными диалектными различиями. Уже было обращено внимание на две особенности, существенные в связи с темой заметки: необычайно высокую степень насыщенности согдийских текстов союзом (’)*rty* (по словам Бенвениста, его можно встретить «à chaque ligne d'un texte ouvert au hazard» EGS II, 171) и отсутствие бессоюзия («l’asyndète est pour ainsi dire ignorée en sogdien». EGS II, 170). Помимо многочисленных примеров из переводной (и поэтому не вполне показательной) литературы типа *rty ZK pr’m’y γrβy γwrt ZY γrβy cš’nt ’wst’ty* (Vessantara Jātaka, 43) «и он приказал много еды и много питья поставить», особого внимания заслуживают показания деловых документов юридического характера (договоры, контракты) и писем[9]. В некоторых из них *rty* выступает только в изолированном виде. Таковы, как правило, документы, опубликованные в СДМ I: 24. А-2 (*rty* — 3 раза), 25. А-3 (3 раза), 45. Б-2 (17 раз на 6 строк), 38. А-16 (5 раз, но и по разу *rtšw* и *rtčnn*), Nov. 1 (13 раз, но и однажды *rtšw*, 31). Изредка такая же ситуация наблюдается в документах из СДМ II, но практически всегда это случается в к о р о т к и х текстах (ср. А-2, А-3 [по три *rty*], А-1, А-11 [по 1 разу]). Но есть и исключения — в 35-строчном тексте В-7 (письмо от Асптака) обнаруживается (15 раз) только изолированное *rty*[10], а в денежном документе А-5 на 27 довольно длинных строк приходится вообще только 7 *rty* (при одном *rtms* ‘и также’, 14). Разумеется, примеры изолированного *rty* обильны и в тех текстах, где *rty* входит в соединение с формами энклитических местоимений, союзов, наречий, определенного артикля, предлога и т. п.[11] Ср.: *r t y cywyδ pyštrw w’n’kh y-nch wδwh kwn’ty ZY*. Nov. 3. V 1 «И после этого он может жениться на той женщине...»; *r t y δβr’t pr’yw srδ m’γy’n*. В-4. R-11 «И пусть Мāхйāн отдаст в (течение) одного года...»; *r t y ’sty ZK z-’w ZK kwc’nth ZY ’’ym r t y ZK mγwn n’ βw pr | pr-γm’ny pyr nyz-’nt r t y cw ’’z-tk-’r ZY cw γw’k-ry ZY cw | k’ry-k’r r t y RYPWw* ZY IIII I-LPW *p’γš’y r t y ’z-γnt wytδ’r | ’ym r t y pyšt w’n’kw pt’y-γwš ’ym* ... А-9. R 1—4 «И есть такой слух: кучинцы (?) ... и весь народ в | брахманскую веру перешли («вышли») — и знать, и купцы, и |

простой народ («работники»), и 14000 духовных наставников (*baxši*) . И гонца мы отпра- | вили, но (собств. — и) так услышали ...» и т. п. Значение и функции (')*rty* в целом достаточно ясны, хотя есть потребность по меньшей мере в двух уточнениях. Во-первых, специалисты в области согдийского языка не указывают, в чем состоит различие в употреблении (')*rty* и '*t*, ''*t*, '*ty*(*y*), т. е. /*ət*/, /*əti*/[12], равно выступающих в согдийском как соединительный союз. Особенно важно знание этого различия в тех текстах, где оба союза выступают достаточно часто (будд., маних., христ.). Без этого любое заключение историко-лингвистического характера лишается опоры. Во-вторых, одно уточнение (кажется, обычно игнорируемое) может быть сделано уже сейчас: в согдийских документах с горы Муг преобладание (')*rty* над '*t* /*ət*/ огромно[13]. В СДМ II обнаруживаются лишь два примера '*t* в одном и том же документе: ...*wyty c'nkw 'tβ' kδry w'cw rty nwkr 'zw t'βk kw γ'γ-'nw s'r* | *'z-γntw w'cw rty tyw* ... В-18, 5—6 «...посылать (разумеется: не следовало. — *В. Т.*), как я (собств. — и я) тебя сейчас послал. Ведь вот (и вот) я тебя к кагану | отправил послом, а (и) ты ...»; ...*kyZY w'nkw prštyw MN 'v-rywy pyrnmstr 'tšw kw γ'γ-'nw s'r 'z-γnt* | *w'c rtšw kδ*... В-18, 10—11 «...которого я тебе ранее от себя прислал, (приказав): "к кагану его послом | отправь!"— и если его ... (собств. — его же к кагану ... или: и его ...)». СДМ III примеров союза или частицы '*t* вообще не содержит. В обоих примерах из СДМ II '*t* выступает скорее не как соединительный союз, а как усилительная частица (впрочем, близкая к союзу). Характерно, что «союзное» значение '*t* не передано и в переводе В.А.Лившица. Наконец, уместно напомнить, что и в тех согдийских текстах, где '*t* вполне распространено, оно легко обнаруживает значения, несколько отличные от чистого «и», а именно «также» «и также», «же» и т. п. Собственно говоря, эти значения и соответственно следы «частичной» (particula) природы не должны удивлять, поскольку та же ситуация отражена (в принципе еще четче, особенно в ведийском) и в и.-ир. *uta*, к которому восходит '*t* и из которого происходит союз «и» в целом ряде современных иранских языков, особенно восточноиранских (как и согдийский). Вед. *uta* нередко выступает в функции не союза, а частицы («же», «вот», «так же» «и» [усилит.]), в частности, вводящей предложение; отчасти это обнаруживается и в авест. *uta* и в др.-перс. *utā* (ср. особенно конструкции *utā* ... *utā*); то же в еще большей степени относится к этимологически связанному др.-греч. ἠ-ύτε. Сама двучленность и.-ир. *u-ta* (ср. вед. *u*) и его индоевропейского источника, а также наиболее архаичный слой семантики этого *u*, кажется, говорят, в пользу первоначального статуса этого словечка именно как частицы. В тех более поздних иранских языках, где рефлексы и.-ир. *uta* стали основным соединительным союзом, все-таки остаются некоторые следы известной нерегулярности продолжений *uta* (например по сравнению с законченностью лат. *et* или

англ. *and*) . Так, например, ягноб. *-at*, *-t*, *-a* выступает как энклитический союз (ср. *wir-at inč* «муж и жена»), как и в большинстве других близких языков [14]. Этот союз связывает только те однородные члены предложения, которые выражены именами существительными [15]; в других языках, как, например, в сарыкольском, *-at* указывает на одновременность действий, тогда как их последовательность передается союзом *хы* [16]; но и при передаче связи одновременных действий союз *-at* может принимать скорее противительное (нежели сочинительное) значение, ср. язгул. *áz-a təd ənjəvín-at tow wandá niθ* «я буду собирать шелковицу, а ты здесь посиди» (= «ты же...») [17]; наконец, там, где продолжатели **uta* эволюционируют в направлении «чистого» соединительного союза «и», нередко выстраивается параллельный «частично-союзный» ряд (ср. в ягнобском наряду с *-at* также *tim* «также», «тоже», «и» — в соответствии с тадж. *ham*) [18].

Учитывая эту ситуацию, можно высказать предположение, что институализация продолжений и.-ир. **uta* в качестве союза, выступающего как основное средство сочинения (но не просто присоединения — с нюансом некоторого неравноправия, окказиональности и т. п.), имела место в ряде иранских языков довольно поздно и во многих из них еще не достигла своего завершения. В этом контексте явно более слабое распространение *'t* в согдийском (по сравнению с [']*rty*), особенно в мугских текстах, где оно, возможно, функционировало как редкая частица усилительного типа, многозначительно. И прежде всего, хотя бы и косвенным образом, это соотношение свидетельствует об оригинальности и, по всей вероятности, архаичности если не самого (')*rty*, то его составных частей; разумеется, очень важно проводить различие между древностью формы и значения компонентов этого словечка и, возможно, относительно поздним обретением целым ([']*rty*) статуса соединительного союза «и». В этом смысле архаизмы и инновации могут иногда идти нога в ногу; ср. сходную ситуацию с мифологическим образом Митры в согдийской традиции (Nov. 4. R 11) , соединяющей индо-иранскую архаику с новообразованиями, возникшими под иранским влиянием у неиранских народов.

Оригинальность и изолированность согд. (')*rty* среди других иранских обозначений сочинительного союза объясняет до известной степени разнообразие предлагавшихся этимологических решений, некоторую их неуверенность, давшую основание авторам последней по времени работы о согдийском языке констатировать: «Происхождение (*arti*), (*rti*) неясно» (СЯ 511). По-видимому, с таким заключением нужно согласиться, хотя, кажется, некоторые предложения выглядят достаточно привлекательными. Поскольку одна из предлагавшихся этимологий (')*rty* оказалась отвергнутой [19], приходится считаться с тремя точками зрения на происхождение этого слова. Две из

них (альтернативно) принадлежат Бенвенисту: *'rty* можно понимать или как объединение элемента *r-*, сближаемого с др.-греч. ῥα или лит. *ir̃* «и», с *-ty*, объясняемым как «élément de renforcement», или — и этот вариант «semble préférable» — как сочетание *'rt* — (из ир. **(h)aθra*, авест. *haθra* «одновременно» — подобно *kwrt* «где» < **kuθra*, *'wrt* «здесь» < **awaθra*, *mrt* «здесь» < **imaθra*) с вторичным элементом *-y*[20]. Наконец, С.Конов указал на возможность связи с согд. (')*rty* хот.-сакск. *hade* «но», «однако»[21], которая или принимается некоторыми иранистами, или считается по меньшей мере заслуживающей рассмотрения[22]. Каждое из этих объяснений оставляет неясными или некоторые детали фонетического развития, или семантические нюансы, которые оказываются особенно чреватыми сложностями при рассмотрении синтаксических элементов (каким и является *'rty*) и их функционирования. Кроме того, эти объяснения в целом выглядят достаточно изолированными и исключительными. Однако в данном случае целесообразнее попытаться предложить еще одну гипотезу о происхождении согд. (')*rty*, которая — в очень отдаленной перспективе — соотносима с первой попыткой объяснения этого слова Бенвенистом. Но для этого важно сначала обратиться к первой части сформулированного в заглавии этой заметки уравнения, а именно к др.-инд. *ṛtá-* и др.-иран. *arta-*. Современное понимание семантики и этимологии этих слов позволяет бросить луч света и на проблему согд. (')*rty*.

В данном случае ради краткости уместно остановиться только на вед. *ṛtá-*[23]. Обычный перевод этого слова как «закон», «мировой порядок», «истина»[24] опасен по меньшей мере в двух отношениях: во-первых, он (говоря в общем и приблизительно) оказывается «подходящим» (т. е., по видимости, удовлетворительно осмысленным) практически во всех контекстах, где встречается *ṛtá-*, и, следовательно, такой перевод достаточно удачно выполняет функцию вуалирования более интенсивных и коренных смыслов этого слова; во-вторых, указанный перевод *ṛtá-* оставляет в стороне и в тени сигнификативный аспект проблемы называния некоего понятия с помощью *ṛtá-*, т. е. игнорирует семантическую мотивировку именно такого обозначения и, следовательно, пренебрегает живой актуальной этимологией *ṛtá-* в ведийском. Заслуга установления значения-сигнификата вед. *ṛtá-* принадлежит Б. Шлерату[25]. Основной вывод, основанный на интерпретации некоторых мест Ригведы, состоит в том, что «*ṛtá-* "die rechte Zusammenfügung" bedeutet, dann "eine Aussage, deren Wahrheitsgehalt in einer rechten Zusammenfügung, d. h. in einer mystischen Identifikation besteht"» (тип: «Агни воистину [действительно] есть Сома», в отличие от *satya-*, которое обозначает предмет высказывания «als wirklich vorhanden oder wirklich zutreffend» — тип: «Индра убил Вритру»). Поэтому цель ведийского поэта не только в вознесении хвалы богам или рассказывании мифов, но и «die Aufdeckung von

Identifikationspunkten, die als Gelenkstellen der kosmischen Ordnung zu verstehen sind». Именно это Б. Шлерат и считает главной целью (Hauptziel) поэта в гимнах Ригведы. Еще Людерс установил возможность понимания вед. *ṛtá-* как обозначения культовой сакральной песни[26], с чем согласуется употребление этого слова при глаголах речи (ср. *ṛtáṃ vadann...* RV IX, 113, 4; *ṛtáṃ śáṃsanta...* X, 67, 2 и т. п.) и такие употребления самого глагола *ṛ-* (: *ṛtá-*), *ar-*, как *stómam iyarmi.* RV I, 116, 1 «я пою славу» (букв. «поднимаю восхваление») или *íyarti vā́cam.* II, 42, 2 «он поднимает голос (речь)». Отсюда — следующий шаг: «Die Wahrheit als "rechte Zusammenfügung" von Wort und Wort (= d. h., der Wahrheitsgehalt liegt in der Gleichsetzung), oder von Wort und Wirklichkeit, schafft die Realität. Die Ordnung der Welt kann nicht anders als durch wahre Worte existierend gefaßt werden»[27]. Следовательно, *ṛtá-* соединяет, смыкает друг с другом во Вселенной вещь с вещью, а в языке слово со словом. В этом смысле оно и элемент грамматики языка и элемент грамматики мира. Выступая как всеобщий квантор связи, *ṛtá-* соединяет-связывает два (и более) логически соотносимых, соприсутствующих в данном месте, в данное время, в данном тексте элемента. Всё, что соединяется (способно к соединению-связыванию), с некоей точки зрения, которую можно обозначить как «синтактическую», является идентичным, т. е. «синтактически» тождественным в синтагме (или в парадигме, если и ее понимать как текст). А и В в этом смысле могут считаться идентичными, если есть рамка, в которую они могут быть вставлены при помощи союза «и»[28]. Оказывается, что Ṛta управляет (упорядочивает) вещами в мире, подобно союзу «и», управляющему (упорядочивающему) членами предложения во фразе. Истина (Ṛta) мира, понимаемая как правильная организованность составляющих его объектов, и истинность предложения, понимаемая как правильная организованность его членов (т. е. грамматическая осмысленность всех скреп-соединений во фразе), выступают как явления одной логической природы: именно это и позволяет соотнести друг с другом оба проявления такой связи. Если объекты А и В связаны в мире, то и их обозначения в языке А' и В' могут быть связаны во фразе (или в парадигме). Если А и Б не связаны в мире, то и их языковые обозначения А' и В' не могут быть логически и грамматически связаны в предложении. Соположение А и В или А' и В' в таком случае не является истинным. Древние индийцы называли такую ситуацию *an-ṛta-* «ein nicht (richtig) zusammengefügtes» (по интерпретирующему переводу Шлерата), а древние иранцы — *drug- / druj-*, т. е. ложью, обманом, нарушением истины (ср. авест. *draog-* «лгать», др.-инд. *druh-*), обозначающими урон, ущерб, недостачу, распад как следствие разъединения, диссоциации, дисгармонии.

Выявленное в связи с *ṛtá-* противопоставление двух фундаментальных понятий соединения (связи) и разъединения (развязывания; уместно напом-

нить, что вед. *ṛte* [Loc. Sg.] может выступать как союз со значением «без») находит точный эквивалент в многочисленных ритуалах (индоиранских, хеттских, славянских и т. д.), разыгрывающих ту же тему связывания и развязывания и в плане реальных операций, и в плане символических действий. «Связываются» болезни, природа, животные, люди, и они же «развязываются». Эта прагматическая операция имеет свое соответствие в языке в грамматических способах соединения и разъединения, в частности и прежде всего в системе союзов типа «и» — «или» (ср. к связи «и» и «или» русск. *или=и-ли*): «и» связывает, соединяет, включает в некое единство; «или» развязывает, разъединяет, изолирует, выводит из единства, заставляет делать выбор, т. е. исключает одновременную связь двух элементов [29].

Поскольку формула типа А и В предполагает совместное присутствие двух элементов, т. е. определенный вид тако-бытия («Sosein»), характеризующийся связью этих элементов, она апеллирует к онтологическому аспекту проблемы. Формула А и В может пониматься как А есть (существует) & В есть, т. е. связь обоих элементов верифицируется их существованием (иначе говоря, обладанием общим предикатом бытия). Следовательно, соединение А и В с помощью такого «и» является не случайным, но органическим для данной ситуации. Связь элементов внутри такой рамки интенсивна, максимально информативна и в каждом конкретном контексте принудительна; о ней можно догадываться по так называемым «органическим» *dvandva* типа «Митра и Варуна» (=др.-инд. *mitrāvāruṇa-*) в отличие от окказиональных, в принципе необязательных объединений типа «Митра и Индра» и т. п., в которых смысл «и» экстенсивен («примыкание»: «а еще», «а также», «кроме того», «а вот», «между прочим» и т. п.). «И» первого рода предполагает предустановленную законосообразную бытийственную связь (соединение), «и» второго рода — окказиональную связь на раз и только. Первое отражает некую гармоническую и сакрализованную организацию, второе — эфемерно-эвентуальное и профаническое примыкание. Высказываемое здесь предположение, в полном объеме верное, видимо, лишь применительно к некоторым идеальным, предельным ситуациям, могло бы быть подтверждено многими примерами типологического характера. Из них здесь достаточно ограничиться указанием двух категорий случаев — обычным наличием в языке союза «и» двух типов (ср. ситуацию в ряде восточноиранских языков, см. выше; или лат. *et* и *que* и под.) и рассмотренной в другом месте связью (этимологической) союза «и» и глагола существования.

Этот последний случай (ср. тип лит. *yrà*, лтш. *ir* «есть», «суть», 3.Sg.-Pl. при лит. *ir̃* «и» и т. п., а также «предикативизирующее» «и» [30]) особенно интересен в том отношении, что может быть подтвержден многими индоевропейскими примерами, этимологически связанными с др.-инд. *ṛtá-*

или др.-иран. *arta-*. Но и здесь придется ограничиться минимумом иллюстраций, сославшись на соотношение др.-греч. ἄρ(α), ῥα как указателя логической связи («и», «итак», «и вот» и т. п.), следствия, пояснения, усиления, возможности и т. д. (кстати, ἄρ, как и лит. *ir̃*, восходит к и.-евр. **r̥*) и ἀραρίσκω «с о е д и н я ю», «смыкаю», «прилаживаю» и т. п. с лит. *yrà*, лтш. *ir* «(он) е с т ь». Это соотношение, в свою очередь, открывает путь к другим еще более близким параллелям вед. *r̥tá-*, во-первых, и подтверждает верность актуальной мотивировки внутренней формы вед. *r̥tá-* в соответствии с научной этимологией этого слова (вед. *r̥- / ar-*, глагольный корень, лежащий в основе *r̥tá-*)[31], во-вторых. В результате оказывается, что только при сугубо «этимологическом» понимании вед. *r̥tá-* наиболее полно раскрываются его концептуальная суть и ритуальные связи.

Отвлекаясь от случаев, позволяющих судить о внутренней форме *r̥tá-* (ср. *r̥-*: *r̥-tá-*, *r̥-tú-* [ср. авест. *ratu*], *r̥-ti-* и т. п.), и от целого ряда довольно точных соответствий в других языках (ср. др.-греч. ἀρτύς· σύνταξις. Гесихий; «порядок», «строй», «устройство»; лат. *artus* «состав», «сочленение», «член», *articulus* [ср. *ars*, *artis*. Gen.]; арм. *ard* «порядок», «образ», «форма» [ср. *zard* «украшение»]; нем. *Art* «вид», «род»; «способ», «манера»; тох. А *ortum* «дружба», *ortu-* «друг» и т. д.), сто́ит, однако, указать такие параллели к *r̥tá-*, которые по своему грамматическому статусу («служебность», средства соединения элементов фразы и, следовательно, ее синтаксической организации) весьма близки к согдийскому союзу *'rty*, *rty* /(*a*)*rti*/. В этой связи преимущественного внимания заслуживают др.-греч. ἄρτι, «только что», «совсем недавно»; «как раз теперь», «ныне» (ср. νῦν ἄρτι. Plat.); «сейчас же», «немедленно»[32] и лит. *artì*. Adv. «недалеко», «вскоре», «почти»; Praep. «вблизи», «около» и т. п., *artiẽ* Adv. и Praep.; арм. *ard* «сейчас», «теперь», «итак» (ср. выше *ard* как существительное). Эти примеры практически заполняют последнюю лакуну в смысловом спектре продолжателей и.-евр. **r̥-*: от значения, «порядок» как образа соединения до служебных словечек с функцией организации слов в предложении (соединение с помощью элементов, указывающих на смежность [= соединенность] во времени, в пространстве, в логической структуре бытия [«только что», «вблизи», «и вот», «итак» и под.]), т. е. до чистого с и н т а к с и с а, который собственно соответственно и обозначался (ср. выше перевод ἀρτύς как σύνταξις у Гесихия). Тем самым согд. *'rty*, *rty* / (*a*)*rti* / «и» практически выводится из изоляции, и его связь с вед. *r̥tá-*, др.-иран. *arta-* делается не только возможной, но и весьма вероятной и безусловно правдоподобной. Оказывается, что соотношение семантических элементов «порядок» (*r̥tá-*): «и» (согд. /'/*rty*) всего лишь частный случай из целого ряда сходных семантических комплексов, определяемых указанными; двумя полюсами. Ср., например, русск. *ряд* (*по-ря́док, ряди́ть* «устанавливать», «организовывать», но

и «украшать») при вед. *ṛtá-*, др.-иран. *arta-*: русск. *рядом* «близко», при лит. *arti* (ср. и др.-греч ἄρτι): русск. *наряду́ с* «вместе с», т. е. «и» (ср.: *дети, наряду с взрослыми* = дети и взрослые) при согд. (')*rty*; ср. также *связь* «соединение»: *в связи с* «в смежности», «в соседстве», «неподалеку» : *в связи с* «в соединении с», т. е. «и». Эти примеры очень показательны с точки зрения соотношения синтаксиса и семантики, с одной стороны, и языкового (грамматического) с мифоритуальным — с другой. Служебные слова в разобранных случаях (в частности, согд. [']*rty*) могут оказаться крайним пунктом деградации некогда весьма богатых содержательных структур (ср. *ṛtá-*, *arta-*). То, что некогда обладало самодовлеющим смыслом, со временем стало техническим элементом организации текста, служебным синтаксическим средством. С этой точки зрения согд. (')*rty* «и» отражает процесс полного стирания самостоятельного значения, зафиксированного в древнем состоянии индо-иранских языков у источников согдийского слова (ср. сходный процесс «выветривания» смысла, объясняющий образование предлогов из слов, обозначавших члены человеческого тела). При этом, однако, следует считаться и с отмеченной выше возможностью «вторичного» комбинирования нового целого из архаичных элементов.

Наконец, примеры типа др.-греч. ἄρτι, лит. *artì* объясняют не только смысл согд. (')*rty*, точнее — этапы семантической эволюции слова, но и его форму[33], в частности, остающееся до сих пор не объясненным окончательно конечное *-y* /*i*/, которое теперь может трактоваться как отражение архаичного типа образований служебных слов в индоевропейских языках (ср. *-i*/*-ei* : *-oi* в более широкой перспективе именного словоизменения). Правдоподобно считать, что это *-y* могло быть поддержано аналогичным исходом других категорий слов (местоимений типа *'zwty*, *tywty*, наречий типа *'kwty*, *'čwty*, см. EGS II, 171; ср. послелоги *prcy* «после», *ryty* «перед», «к» из косв. падежа ед. ч. существительного *rīt* «лицо», «передняя часть»; союзы *'ty*, *p'rwty*, *ky* и др.).

2. К реконструкции индо-иранского **ka-* & **dhā*-текста

Если говорить о реальностях в области реконструкции индо-иранских текстов общего происхождения, то они пока ограничиваются (не считая чисто лингвистического, в основном фонетического и морфологического аспектов) двумя операциями: умением более или менее удовлетворительно записывать авестийский текст (обычно отдельный «подобранный» фрагмент) в ведийском морфонологическом коде[34] (это время от времени делали уже со времен Хр. Бартоломе) или — более продвинутая стадия — представить и ведийский и авестийский тексты в индо-иранском (исходном) морфонологическом коде, в о - п е р в ы х, и установлением обширного и диагностически очень важного, хотя и далеко не окончательного, набора общих индо-иран-

ских поэтических формул, во-вторых. Если первое умение носит в принципе потенциальный характер и практически оправданно лишь при достаточной степени «конгруэнтности» иранских и индийских текстов, позволяющей ввести более простую и вместе с тем надежную единую форму записи, то второе достижение характеризуется той степенью конкретности, которая уже позволяет говорить о подлинной реконструкции некоторых существенных блоков текста (особенно когда в состав общих формул входит концептуально важное ключевое слово). Тем не менее и в этом втором случае речь идет о реконструкции коротких текстов, скорее — отдельных скреп, нежели того основного массива текстовых заготовок, который организуется этими скрепами. Иначе говоря, аспект композиции больших частей текста и реконструкции текста на уровне «макросодержания» при таком формульном подходе поневоле игнорируется. В результате индо-иранские реконструкции текста в целом немногочисленны и достаточно робки, что находится в заметном противоречии с возможностями подобных реконструкций.

Цель этой заметки в указании одного класса общих индо-иранских текстов (подробный анализ см. в другом месте), которые могут быть уже в настоящее время реконструированы с достаточной достоверностью именно как целое, выявляемое как на языковом (грамматически-конструктивном) уровне, так и на уровне содержания (сюжетно-жанровом). Реконструкция такого целостного текста, в свою очередь, подтверждается его мифологическим единством и вхождением в конкретные ритуалы определенного типа. Следовательно, и в разбираемом случае «грамматическое» и «мифоритуальное» образуют своего рода рамки текста, контролируют его структуру, построенную на соотнесении и взаимозависимости (по крайней мере в пределах этого класса текстов) обеих названных сфер.

Конкретно речь идет о восстановлении концептуально важного и типологически весьма распространенного и устойчивого так называемого **ka-* & **dhā-* текста, определяемого, с одной стороны, некоей институализированной синтаксической схемой типа «Кто & установил (создал) & нечто (Obj.)», с другой — принадлежностью к мифам о творении (происхождении), т. е. к ядру космогонических (и антропогонических) мифов, как правило, используемых и актуализируемых в основном ритуале годового цикла (например, на стыке Старого и Нового года), воспроизводящем историю творения («в первый раз»). Из соображений краткости ведийские и авестийские источники реконструируемого текста будут в основном ограничены двумя реальными текстами — одним из Атхарваведы (X, 2), другим из Авесты (Yasna 44). При этом следует помнить, что генетически реконструируемый исходный текст может и не быть наиболее непосредственным источником названных индо-иранских текстов.

Уже обращалось внимание на архаичные тексты, построенные по вопросо-ответному принципу (при этом наряду с полной формой существуют и два вида редуцированных текстов: только [или преимущественно] вопросы или только ответы, предполагающие, однако, вопросы [этот последний случай не всегда отличим от других форм повествования]). Достаточно назвать тексты жанра *брахмодья*, представляющие собой серию загадок (вопросов и ответов) на космологические тексты (ср. Vājasan.-Saṃh. XXIII, 9—12, 45—62)[35]. Самая яркая черта обоих сопоставляемых текстов — обилие вопросов, образующих регулярные серии. В AV X, 2 на 33 строфы (т. е. 132 стиха) приходится около 80 вопросов; при этом около 65 вопросов (более 80%) вводятся вопросительным местоимением *ka-* (*kas*) «кто», чаще всего в форме Nom. Sg. (34 раза) и в форме Instr. Sg. (29 раз — *kena*). В Y. 44 на 20 строф (100 стихов) приходится 27 вопросов, вводимых разными формами того же вопросительного местоимения, чаще всего в форме Nom. Sg. *kə* и *kasnā*. Эта насыщенность обоих текстов *ka*-вопросами, по сути дела, оказывается еще большей при обращении к ядру каждого из текстов[36]. Стихия *ka-* в них не только доминирует, но и всё пронизывает и всё определяет в такой значительной степени, что оба текста с полным основанием можно отнести к группе *ka*-текстов (или *ka*-«гимнов»). Эта, казалось бы, чисто грамматическая особенность имеет важные следствия и в плане содержания. *Ka-* отсылает нас не просто к чему-то, что принимает участие в творении мира и человека, но к кому-то, к одушевленному деятелю, к персонажу, которому доступно целеполагание и осмысление (ср.: *ka u tac ciketa.* AV X, 2, 7 «Кто же осмыслил это?»). Неслучайность использования *ka-* как принципа организации подобных текстов отчетливо подтверждается обращением к другим подобным текстам. Одним из наиболее удивительных примеров в ведийской традиции нужно считать знаменитый «*Ka-* гимн» (RV X, 121), т. е. гимн неизвестному богу («Кто-бог»), скрытому за этим вопросительным местоимением. Ср.: *kásmai* при *yá, yásya, yéna* и т. п. Из авестийских текстов, входящих в состав гат, ср. такие вопросительные примеры, как Y. 31, 33, 34, 46, 48 и др.

Очень любопытно, что о предстоящей серии *ка*-вопросов нередко объявляется заранее введением глагола со значением 'спрашивать'. Собственно, именно так строится текст Y. 44: 19 из 20 строф (кроме заключительной, где второй стих содержит *at̰ īt̰ pərəsā)* открываются стандартной формулой — *tat̰ θwā pərəsā ərəš mōi vaocā ahurā* «тогда (после этого, сообразно этому и т. п.) тебя спрашиваю я, истинно (верно, честно и т. п.) скажи мне, о Ахура», после которой следуют серии вопросов, на которые должен ответить Ахура. Подобный прием отмечается и в других случаях (ср. Y. 31, 15, 16), причем не только в авестийских, но и в ведийских текстах (сходство, на кото-

рое до сих пор не обращалось внимания). Ср., например, в гимне-загадке: *pṛcchā́mi tvā páram ántam pṛthivyā́ḥ | pṛcchā́mi yátra bhúvanasya nā́bhiḥ | pṛcchā́mi tvā vṛ́ṣṇo áśvasya retaḥ | pṛcchā́mi vācáḥ paramám vyóma.* RV I, 164, 34 «Я спрашиваю тебя о крайней границе земли. Я спрашиваю, где пуп мироздания. Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца. Я спрашиваю о высшем небе речи», или RV I, 120, 4: *ví pṛcchā́mi* ..., или RV 105, 4: *yajñám pṛcchāmi avamáṃ | sá tád dūtó ví vocati | kvà ṛtám pūrvyaṃ gatáṃ | kás tád bibharti nū́tano* «Я спрашиваю о (моей) последней жертве. Пусть объяснит это вестник (богов): Куда девался прежний закон? Кто теперь соблюдает его?» Схождения в этом случае идут и далее: спрашивание может мотивироваться незнанием (или неспособностью к знанию) истинного положения вещей и необходимостью узнать его. Ср.: ⟨...⟩ *ágne pṛcchā́mi nú tvā́m ávidvān.* RV X, 79, 6 «О Агни, я спрашиваю тебя, незнающий» (потому что я не знаю); ⟨...⟩ *pṛcchā́mi vaḥ kavayo vidmáne kám.* RV X, 88, 18 «Я спрашиваю вас, певцы, чтобы узнать»; сходные мотивировки есть и в гимне-загадке: *pā́kaḥ pṛcchā́mi mánasā́vijanan* ⟨...⟩ *ácikitvā́n cikitúṣaś cid atra kavī́n pṛcchā́mi vidmáne ná vidvā́n.* RV I, 164, 5—6 «Глупец, я спрашиваю, не различая мыслью ⟨...⟩ незрячий, зрячих певцов (провидцев) я спрашиваю, несведующий, чтобы ведать»[37]. Такие же ходы нередки и в Авесте. Ср.: *taṯ θwā pərəsā* ⟨...⟩ *tācīṯ mazdā vasəmī anyācā vīduyē.* Y. 44, 3 «тогда тебя спрашиваю я ⟨...⟩ то и это хочу я, о Мазда (= мудрый), знать» или: *taṯ θwā pərəsā* ⟨...⟩ *vaēdyāi* ⟨...⟩ Y. 44, 8 «тогда тебя спрашиваю я ⟨...⟩ чтобы я узнал...» (ср. также: ⟨...⟩ *pərəsā* ⟨...⟩ *fravōivide.* Y. 44, 11; ⟨...⟩ *pərəsā vīdvå avąm.* Y. 44, 19, не говоря о других текстах из состава гат, в которых особо подчеркивается мотив знания, ср. Y. 43, 5, 7, 9, 11, 13, 15: *spəntəm aṯ θwā mazdā mə̄nghī ahurā*; Y. 46, 2: *vaēdā taṯ yā* ⟨...⟩; Y. 46, 9: *kə̄ hvō yə mā arədrō cōiθ aṯ paouruyō* ⟨...⟩ и особенно Y. 48, 2: *vaocā mōi yā tvə̄m vidvå ahurā...* и др.).

Но AV X, 2 и Y. 44 не исчерпывают свою специфику принадлежностью к *ka*-текстам: они также относятся к классу «тетических» (др.-греч. τίθημι, вед. *dádhāmi* и под.) текстов, так сказать, *dhā*- текстов, в которых речь идет об установлениях, о положении начал (и.-ир. **dha*- «ставить», «класть», «полагать», «устанавливать», шире и более общо — «создавать», «творить»; в истории иранских языков судьба первоначального **dhā*- осложнена слиянием с другим глаголом — **dā*- «дать»). Гимн AV X, 2, особенно первые три четверти его, построен на игре разных форм глагола *dhā*- (20 случаев!), выделяющих внутри всего текста его «тетическое» ядро; показательно, что элемент *dhā*- последний раз появляется в строфе 25, т. е. как раз там, где кончается и тема *ka*-. Характерно, что смысл употребления *dhā*- в подобных текстах не исчерпывается идеей простого полагания. Возможно, не слу-

чайно появление в AV X, 2 форм глагола *dhā-* именно там, где говорится не просто о создании (или со-подбирании, ср. *ā́bhṛte, sámbhṛtam*, X, 2, 1) тех или иных частей человеческого тела, но о помещении их на свое место в целом тела. Вместе с тем исключительно важны сочетания с *dhā-* слов, обозначающих не только предметные понятия, но и абстракции (имя, форма, величина, поступки, способности и т. п.). В этих условиях *dhā-* получает значение не конкретного действия, а некоего мысленно-волевого акта в цепи творения, придающего всему особую выявленность и оправданность. Семантика *dhā-* в подобных текстах в ведийском обычно несколько богаче, чем в Авесте. Но в данном случае существенны не различия, а те узлы, в которые сплетаются элементы *dhā-* и *ka*-текстов. Ср., с одной стороны: *kó asminn ā́po vyàdadhād* ⟨...⟩ AV X, 2, 11 «Кто в нем воды расположил... ?» *kó asmin rūpám adadhāt, kó mahmā́nam ca nā́ma ca* ⟨...⟩ X, 2, 12 «Кто в нем форму установил, кто — величину и имя?» и т. п. и, с другой стороны: *kasnā xᵛəng stə̄mcā dāt̰ advānəm.* Y. 44, 3 «Кто солнцу и звездам путь установил?»; *kə̄ hvāpå raocåscā dāt̰ təmåscā kə hvāpå xᵛafnəmca dāt̰ zaēmācā* ⟨...⟩ Y. 44, 5 «Кто (какой мастер, творец) установил свет и тьму, кто установил сон и бдение...?» и т. п.[38] Это сопоставление еще более выиграет в своей доказательности, если напомнить, что и в других текстах о творении *dhā-* играет особую роль, ср.: *yát púruṣam vy ádadhuḥ.* ⟨...⟩ RV X, 90, 11 «Когда Пурушу расчленили ⟨...⟩ (собств. — расположили его части по отдельности)» и т. п. Можно пойти еще дальше, высказав предположение, что многочисленные поэтические формулы с глаголом *dhā-* (< **dhē-*) в их составе представляют собой осколки исходного «тетического» текста.

Соотнесенность *ka-* и *dhā*-фрагментов друг с другом делает естественным по меньшей мере еще два предположения — о том, что *dhā-* должно быть связано с *ka-* как предикат со своим субъектом, и о том, что *dhā-* как предикат должно иметь при себе обозначения объектов. Ранее было показано, что связь элементов, выражаемая формулой *Ka-* (Subj.) & *dhā-* (Praedic.) & Obj., не только не случайна и не просто эмпирична, но основана на некоем глубоком сродстве всех трех элементов формулы, вытекающем из их принадлежности единой ситуации «тетического» мифа и определяемой этим их взаимосвязанности. Поскольку именно *dhā-* занимает в формуле ключевую позицию, целесообразно определить применительно к нему суть того явления, которое кодируется элементом *dhā-*. В «тетических» текстах, где *dhā-* выступает в «сильной» позиции, его можно понимать как обозначение такого установления (ставить — стать [стоять] — быть), которое — в пределе — вызывает к жизни истинно сущее, одновременно нарекаемое именем и с этих пор выявленное, доступное знанию[39]. Таким образом, *dhā-* может рассматриваться как двухместный предикат, в значительной степени предопре-

деляющий характер своих терминов: субъект — *Ka-*, Творец (всего) и объект — всё, т. е. человек (Пуруша, *Я*) и мир. Обе эти объектные области четко выделяются в индийской и иранской древних традициях (AV X, 2 и тексты о Пуруше в Ведах, как и среднеиранские тексты, так или иначе связанные с темой Гайомарта [Bundahišn, Zātspram и др.], посвящены творению человека, членов его тела; Y. 44, те же среднеиранские тексты в других своих частях, как и разные варианты ведийских мифов о создании элементов Вселенной, посвящены творению мира) и находят многочисленные параллели повсюду, где задается вопрос о творении. Перед нами, по сути дела, универсальная формула, стоящая у начала всякого философствования: Творец — творение (творчество) — тварь (*Я* и мир). Ср. наиболее точное и краткое выражение этой проблемы в связи с темой познания: «Je ne sais qui m'as mis au monde, ni ce qui c'est que le monde, ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connoît non plus que le reste» (*Pascal.* Pensées).

В указанной формуле *Ka-* & *dhā-* & Obj. сходство между архаичными ведийскими и авестийскими (и пехлевийскими) текстами не ограничивается звеньями субъекта (*Ka-*) и предиката (*dhā-*), но распространяется в достаточно полной мере и на сферу объектных обозначений. Уместно здесь ограничиться лишь рядом примеров, помня при этом, что указываемые объекты творения или непосредственно связаны с предикатом *dhā-* (и субъектом, скрытым за *Ka-*), или выступают в рамках общей *dhā*-конструкции при предикатах, которые, по сути дела, представляют собой специализацию или дальнейшее развитие смыслов, содержащихся в *dhā-*.

Ср.: солнце — луна — звезды — *sūryācandramásau dhātā́ yathāpūrvám akalpayat.* RV X, 190, 3 «Солнце и Луну сотворил последовательно создатель»; *yéna svà stabhitáṃ.* RV X, 121, 5 «Кем Солнце установлено?»; *kénā́har akarod rucé | uṣásaṃ kénānvainddha…* AV X, 2, 16 «Благодаря кому (кем) сделал он день сияющим? | Утреннюю зарю благодаря кому зажег он?» (ср. RV X, 90, 13) и т. п. — при: *kasnā xᵛə̄ng strə̄mcā dāṯ advānəm | kasnā yā må uxšyeiti nərəfsaitī θwaṯ.* Y. 44, 3;

свет и тьма — *akalpayat* ⟨…⟩ *átho svàḥ.* RV X, 190, 3 «сотворил ⟨…⟩ потом свет (солнце)» — при *kə̄ hvāpå raocåscā dāṯ təmåscā.* Y. 44, 5 «Кто (какой творец) создал (установил) свет и тьму?»;

сон и бдение — *svápnaṃ saṃbādhatandryàḥ* ⟨…⟩ *kásmad vahati pūruṣaḥ.* AV X, 2, 9 «Сон, угнетенность, изнеможение ⟨…⟩ от кого выносит (их) Человек?» — при *kə̄ hvāpå xᵛafnəmcā dāṯ zaēmācā.* Y. 44, 5 «Кто (какой творец) создал (установил) сон и бдение?»;

утро (заря), день, вечер — *kenā́har akarod rucé* | *uṣásaṃ kénā́nvainddha* | *kéna sāyaṃbhaváṃ dade.* AV X, 2, 16 (см. выше) «Благодаря кому сделал он день сияющим? Утреннюю зарю благодаря кому зажег он? Благодаря кому далось ему наступление вечера?» (ср. RV X, 190, 2: о годе, распределяющем дни и ночи, и 190, 1: о рождении ночи) — при: *kə̄ yā ušå arə̄m. piθwā xšapācā...* Y. 44, 5 «Кто (это), через которого утро (заря), день и ночь...?»;

небо и земля — *kénemā́ṃ bhū́mim aurṇot* | *kéna páryabhavad dívam.* AV X, 2, 18 «Благодаря кому покрыл он эту землю? Благодаря кому объял он небо?»; *dhātā́* ⟨...⟩ *akalpayat dívaṃ ca pṛthivī́m cāntárikṣam.* RV X, 190, 3 «Создатель сотворил небо и землю и воздушное пространство»; *sá dādhāra pṛthivī́m dyā́m uténā́m.* RV X, 121, 1 «Он поддержал землю и это небо»; *yéna dyaúr ugrā́ pṛthivī́ ca dṛdhā́.* RV X, 121, 5 «Кем укреплены огромные небо и земля?» [40] — при *kasnā dərətā zą̄mcā adə̄ nabåscā.* Y 44, 4 «Кто держит землю (внизу?) и небо?»;

ветер и облака — *prāṇā́d vāyúr ajayata.* RV X, 90, 13 при: *kə̄ vātāi dvą̄nmaibyascā yaogət̰āsū.* Y. 44, 4 «Кто запрягает ветру и облакам (туманам) резвецов?»;

воды — *kénā́po áṅvatanuta.* AV X, 2, 16 «Благодаря кому протянул он воды?»; *yas cā́pā́ś candrā́ bṛhatī́r jajā́na...* RV X, 121, 9 «Кто породил сверкающие высокие воды?» [41] — при: (*kasnā dərətā*) ⟨...⟩ *kə̄ apō urvaråscā.* Y. 44, 4 «(Кто держит) ⟨...⟩ кто — воды и растения?»;

семя, сын, потомство — *kó asmin réto nyàdadhāt tántur ā́ tāyatām íti.* AV X, 2, 17 «Кто в нем семя установил? — говоря: «Да протянется нить (потомства)?» — при: *kə̄ uzəmə̄m cōrət̰ vyanayā puθrəm piθrē.* Y. 44, 7 «Кто создает через свою способность хорошего сына для отца?»;

распад, разрушение, порча, гибель — *ā́rtir ávartir nírṛtiḥ kúto nú púruṣe...* AV X, 2, 10 «Несчастие, распад, гибель — откуда же они в человеке?» — при: *kaθā ašāi drujə̄m dyą̄m zastayō* ⟨...⟩ *ə̄mavaitīm siną̄m dāvōi drəgvasū ā īš dvafšə̄ng mazdā* [*a*]*nāšē ąstą̄scā.* Y. 44, 14 «Как мог я дать Ложь в руки Правде ⟨...⟩ с тем, чтобы посягательство и разрушение принесла она среди причастных Лжи, чтобы она доставила их к нужде и порче (гибели), о Мудрый?» (ср.: *kə̄ vərəθrəm jā.* 44, 16 «кто разрушает сопротивление [препятствие]?»);

жизнь, сила, бессмертие — *yá ātmadā́ baladā́...* | *yásya chāyāmṛtaṃ yásya mṛtyúḥ.* RV X, 121, 2 — «Кто — дающий жизнь, дающий силу... Чье отражение — бессмертие, чье — смерть?» (ср. 121, 7); *kúto mṛtyúḥ kúto 'mṛ́tam.* AV X, 2, 14 «Откуда — смерть, откуда бессмертие?» — при *sarōi būždyāi haurvātā amərətātā.* Y. 44, 17 «чтобы получить (добиться) в защиту здоровье (целостность) и бессмертие» (ср. *haurvātā*

amərətātā. 44, 18); *mazdå dadāṯ ahurō haurvatō amərətātascā būrōiš ā ašah'yācā*... Y. 31, 21 и др.

жертва — *kó asmin yajñám adadhād*. AV X, 2, 14 «Кто в нем жертву установил?»; *kéna yajñáṃ ca śraddhā́ṃ ca*. X, 2, 19 «Благодаря кому — жертва и вера» и многочисленные примеры темы установления жертвы, в частности, в «тетических» текстах (ср. X, 90, 6 и сл.; X, 121 с повторяющейся концовкой каждой строфы: *kásmai devā́ya havíṣā vidhema*, основанной на игре слов, — или: «Какого бога (какому) мы почтим жертвенным возлиянием?», или: «*Ka-* бога (*Ka-* богу) мы почтим жертвенным возлиянием») — при *ašəm šyaoθanāiš dəbązaitī ārmaitiš*. Y. 44, 6 «Благая мысль (сообразность) укрепляет Правду через (жертвенное) дело» и др.;

мудрость, благая мысль — *medhā́ṃ kó asminn ádhyauhat*. AV X, 2, 17 «Кто мудрость пробудил в нем? — при: *kasnā vaŋhə̄uš mazdā dąmiš manaŋhō* . Y. 44, 4 «Кто, о Мудрый, творец благой мысли?» или: *yā tōi mazdā ādištiš yācā vohū uxδā frašī mananŋhā*. Y. 44, 8 «...каково твое, о Мудрый, наставление (указание) и речь, которую я с благой мыслью говорю» [42];

речь, слово, голос — *hánvor hí jihvā́m ádadhat purūcī́m | ádhā mahī́m ádhi śiśrāya vā́cam*... AV X, 2, 7 «Ведь он установил между обеими челюстями многообильный язык, затем прикрепил могучую речь...» и вся тема божественной речи (RV X, 125 как несомненная трансформация «тетического» текста или, точнее, «ономатетический» миф) — при: *hyaṯcā mōi h'yāṯ vāxš aēšō*. Y. 44, 17 «и о том, чтобы мой голос сильным (могущественным) был» и др.

Этот перечень общих элементов в ведийских и авестийских «тетических» текстах может быть продолжен [43], хотя в данном случае в этом нет необходимости. Важнее восстановление самой схемы общего индо-иранского текста и ее рамок, а также указание тех лексем, которыми заполняются основные звенья реконструированного таким образом на основании вполне реальных индийских и иранских текстов «тетического» типа исходного «прототекста». В общем виде схема такого «прототекста» могла бы выглядеть так:

Тебя (**tvā/m/*) & спрашиваю (**pr̥-sk'-ā/mi/*) & чтобы знать (**vid-*):
Кто (**ka-*) & установил (создал, сотворил) (**dhā-*) &:
Солнце (*sūrya-*, *svar-*; *hvar-*) & Луна (*mās-*, *candrámas-*; *må*) & Звезды (*star-*; *star-*) &
Свет (*ruc* [*rocas*]; *raočah-*) & Тьма (*támas-* [*támisrā-*]; *təmas-*) &
Сон (*svápna-*; *xᵛafna-*) & Бдение (*zaēmā*) &
Утро-заря (*uṣás-*; *ušah-*) & день (*áhan*, *áhar*; *arə̄m. piθwā*) & вечер (*sāyá-*, *kṣáp-*; *xšapā-*) &
Небо (*divá-*, *dyáu-*; *nabah-*) & Земля (*pr̥thivī́-*, *bhū́mī*; *zam-*) &

Ветер (*vāyú-*, *vā́ta-*; *vāta-*) & Облака (*nábhas*; *dvanman-*) &
Воды (*ā́p*, *āpas*; *ap-*, *āp-*) &
Сын (потомство, семя) (*rétas*, *putrá-*; *puθra-*) &
Жизнь (бессмертие) (*amṛ́ta-*; *amərətāt-*) & Смерть (*mṛtyú-*; *mṛθyu-*) &
Жертва (*yajñá-*; *yasna-* и др.) & Мудрость (*medhás-* [ср. *mánas*]; *mazda-* [ср. *manah-*]) & Речь (*vāc-*; *vāxš-*) &
Истина (Правда) (*ṛtá-*; *aša-* [*arta-*]) &
Не-истина (Ложь) (*ánṛta-*, *druh-*; *drug-/druj-*)[44].

Эвристическая важность таких реконструкций в их принципиальной антиэмпиричности. Исходным для реконструкции оказывается не столько некий конкретный текст, а, так сказать, «кросс-текстовый» текст, выводимый с помощью предварительной операции из целого ряда конкретных текстов, текст-тип, отраженный более чем в одном варианте и поэтому более надежный и лучше контролируемый. В частности, реконструированный подобным образом текст оказывается многосторонне мотивированным — и структурой морфолого-синтаксической схемы, и семантическим каркасом целого с отчетливым лексическим заполнением отдельных звеньев, и жанровыми характеристиками текста и, наконец, его связями со сферой мифоритуальных реалий.

Примечания

[1] Из конкретных исследований этой связи см.: *L. Renou*. Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit // Journal Asiatique. 1941—1942. P. 105—165; ср.: *он же*. Langue et religion dans le Ṛgveda: quelques remarques // Die Sprache. Bd. 1, 1949. P. 11—17 и др.

[2] См.: *B. Schlerath*. Gedanke, Wort und Werk in Veda und Awesta // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974; *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979; *W. N. Toporow*. O jedności poety i tekstu // Pamiętnik Literacki. LXXI, z. 4, 1980 — если говорить о рассматриваемой в этой статье древней индоиранской традиции.

[3] Ср. статью автора «Санскрит и его уроки» // Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 5—29.

[4] Собственно говоря, наши знания о социальной стратификации ведийского общества не дают нам иных возможностей идентификации «грамматика», нежели предполагаемая здесь.

[5] Из аналогий в сфере литературоведения ср.: *K. Burke*. A Grammar of Motives. N. Y., 1945; *он же*. The Philosophy of Literary Form. Baton Rouge, 1941, и др.

[6] Весьма показательна и связь определенных философем с грамматически важными элементами. В частности, она проявляется как в том, что названиями фило-

софских трактатов, выражающими их основную идею, нередко служат формулы, состоящие из слов, играющих важную грамматическую роль, между прочим и служебных (ср.: «Enten — eller» у С. Кьеркегора, «Être et avoir» у Г. Марселя, «Ich und Du» у М. Бубера и т. п., а также типовую формулу «Was ist die ...»), так и в характере языкового обозначения отдельных философем (Sein, Dasein, werden, man, an sich, für sich и др., ср. выражение понятий тождества, различия-инакости, другого и т.п.).

[7] Об Арте как божестве (часто с эпитетом *Arta vahišta* /авест. *Aša vahišta*, ср. название соответствующего месяца — н.-перс. *urdu-bihišt*/; таково же название одной из главных молитв — по содержащейся в ней формуле *ašəm vohū vahištəm astī* [ср. Y. 27, 14] и, вероятно, как и в ведийской традиции, — в реконструкции, потому что *arta*-обозначало некое сакральное речение идеального характера, о чем см. ниже) можно найти сведения как в общих пособиях по древнеиранской мифологии (*H. S. Nyberg, G. Widengren* и др.), так и в отдельных работах частного характера. Для божественной ипостаси Арты показательны такие контексты, как: *tā və mazdā paourvīm ahurā ašāi yeca taibyācā ārmaitē*. Y. 51, 2 «Mit ihr will ich zunächst zu euch kommen, o Kundiger Lebensherr, zur Wahrhaftigkeit und zu dir, o Gemäßheit» — по переводу: *H. Humbach*. Die Gathas Zarathustra. Bd. 1. Heidelberg, 1959, S. 82, ср. комментарий — Bd. 2, S. 87 — при *kuθrā yasō. hyə̄n ašəm kū spəntā ārmaitiš*. Y. 51, 4 или Y. 51, 1, где говорится о том, что *xšaθra* обменивается между Богом и человеком через *ašā* (ср. также: *...hvō nā mazdā vaštī ašāicā carəkərəθrā srāvayeŋhē...* Y. 29, 8). Арту ищут, ее достигают, знают, почитают, она приносит возмездие и т. п. В Yt. 17, 16 ее отцом называют Ахурамазду, матерью — Спента-Армайти, братьями — Сраошу, Рашну, Митру и т.д. (ср. также Yt. 17, 15).

[8] См.: *É. Benveniste*. Essai de grammaire Sogdienne. Deuxième partie. P., 1929. P. 170—173 (далее — EGS II); *В. А. Лившиц, А. Л. Хромов*. Согдийский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981. С. 511 (далее — СЯ).

[9] Ср.: *А. А. Фрейман*. Описание, публикации и исследования документов с горы Муг // Согдийские документы с горы Муг. Вып. I. М., 1962 (далее — СДМ I); *В. А. Лившиц*. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии. М., 1962 (далее — СДМ II); *М. Н. Боголюбов, О. И. Смирнова*. Хозяйственные документы. Чтение, перевод и комментарии. М., 1963 (далее — СДМ III).

[10] В одном случае (V 8) *rty* читается условно (*'tw?*), см. СДМ II, 167.

[11] Ср. лишь основные типы *rty*-кортежей из текстов СДМ II, где можно ознакомиться с более полными контекстами и переводами: — *rtšw*. Nov. 3. R 6, V 13; 1, I, 19; А-16, 9; Б-15, 9; В-15, 4 и др.; — *rtšwpr* (т.е. *rty* & *šw* [Pron. encl. 3. Sg.] & *pr* [Praep.-Postp.]). Б-11, 7 при пяти *rtšw*; — *rtšn*. Nov. 3. R 13, 24, V 4; А-18. R 9; В-13, 2, 8; Б-11, 4 (дважды), 8 (дважды) и др.; — *rtšy*. А-9. R 6, 7; Б-13, 5, 7 и др.; — *rtn*. В-8, 16; Nov. 5, 7; В-18, 18-19; — *rtnkδ* (т. е. *rty* & *n* [Pron. encl. 1. Pl.] & *kδ* «если»). Nov. 3. V 11; — *rtnpy-štkδ*. Nov. 3. R 16, 22—23; — *rtkδ*. Nov. 3. V 9; 1, I, 6, 10; В-18, 15 и др.; — *rtβn*. Б-15, 2; Б-18, 1 и др.; — *rtmy*. В-18, 4; А-17, 1; — *rtyw*. В-18, 17; — *rtms*. Nov. 4. R 15; 1, I, 5; В-9. R 9 (*ms* [*mas*] «и», «также», хорезм. *ms*) при *rty ms*, *rtšw ms*..., см. СЯ 511—512; EGS II, 171; — *rtcn(n)*. Б-11, 3; А-16, 8; Б-16, 5 и др. (с «из», «от», но и — с сохранением местоименного значения *-n* — «от него [них]»); — *rtpts'r*. Nov. 5, 8; В-17, 3 и др.; — *rtβy*. Nov. 4. R 5, 10 (в некоторых текстах — очень часто, ср. Nov. 2 [9 раз]; В-10 [8 раз]; В-16 [8 раз]; Nov. 5 [7 раз]; Б-16 [7 раз]; Б-15 [6 раз]; Б-13 [4

раза]; Б-15 [4 раза]; Б-7 [4 раза] и т. д.; клише для вводной формулы «И, господин, 〈...〉») при *rty βγ* А-9. V 3, 4 (в том же тексте и *rtβγ*) и др.

[12] Как известно, */əti/* обычно рассматривают как результат контаминации */ət/* и подчинительного союза */əti/* «что» < *ир. **uti*, авест. *uiti*, см. СЯ 511 (с литературой вопроса). Ср. объединение *uta* и *uti* в согд. *ṯwty*, Conj. и Adv. («что»; «затем») с потерей *u-*. См.: *I. Gershevitch.* A Grammar of Manichean Sogdian. Oxf., 1954. P. 13 (§ 96), 18 (§ 135) (далее — GMS).

[13] Не следует смешивать союз *'t* с таким же предлогом со значением направления в формулах обращения к адресату.

[14] Ср. язгул. *–ata, -at, -a*, шугн. *-at, -t*, вахан. *-ət*, мундж. *-u*, ишкаш. *-ət, -t*, сарык. *-at*, барт., рушан., хуфск. *-yat, -t* (редко), но *-at* (язгул. *ata, at, a* также иногда могут выступать и неэнклитически). Характерно осет. *-ta* «же», «опять». Иначе — х.-сакск. *u* < **uta*, ср.-перс. *uδ*, н.-перс. *u*; парф. *ud* (маних. *'wd, 'wṯ*), бактр. *odo, oto* [*ud, əd/t*?] и др. Особое положение занимает в предложении хорезм. *da* (в соответствии с согд. *'/'rty*), о чем можно судить по глоссам в «Кынйат ал-мунйа ...», сочинении хорезмийского автора XIII в. Ср.: *xafāda* (2. Sg. Imper. от *xafa* «брать» & *da* «и») *hazār parācna danā fi puckōsa βiniciya* «возьми тысячу разводов и привяжи их к нему»; *d a mmi vuδ halāla mā aββāc* «так да не будет мне жена дозволенной» (ср. согд. *rty. mi)*; *mikkimnahi i murādhi d a shi tabarrukak aβāc* «мы сделали желаемое ею и да будет благословенно для нее» (*da-* & *-s*, усилит. частица); *xēza dă fă* «встань и иди»; *d^a x^uvāsāra piriviza* «стань (собств. — и стань) свободной» и т. п. См.: *А. А. Фрейман.* Хорезмийский язык. I. М.—Л., 1951. С. 59, 71—73, 81 и многие другие.

[15] Ср. вахан. *-x̌ə* «и», связывающее однородные сказуемые, видимо, в отличие от *-ət*.

[16] См.: *Т. Н. Пахалина.* Сарыкольский язык. М., 1966. С. 64—65; *она же.* Сарыкольско-русский словарь. М., 1971. С. 14 и др. Барт., рушан. и хуфск. *at* нейтрализуют это противопоставление.

[17] См.: *Д. И. Эдельман.* Язгулямско-русский словарь. М., 1971. С. 17; *она же.* Язгулямский язык. М„ 1966. С. 92—93.

[18] Ср.: *М. С. Андреев, Е. М. Пещерева.* Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М. С. Андреевым, В. А. Лившицем и А. К. Писарчик. М.—Л., 1957. С. 335; *А. Л. Хромов.* Ягнобский язык. М., 1972. С. 67. — Ср. согд. *ṯym*.

[19] См.: *H. H. Schaeder* Beiträge zur mitteliranischen Schrift- und Sprachgeschichte // ZDMG. 1942, Bd. 96. S. 16 и сл.: *'rty* основано на *'ty* в результате перенесения *r* в положении после краткого гласного; само же *'ty* восходит к др.-ир. **yat.* Оба эти предположения ошибочны, что и было показано И. Гершевичем (GMS, с. 307: Additional Notes). Первое из них ставится под удар уже простой ссылкой на форму без краткого гласного — *rty*.

[20] См. EGS II. С. 171.

[21] См.: *S. Konow.* Saka Studies. Oslo, 1932. P. 138.

[22] См. GMS. С. 307; *Л. Г. Герценберг.* Хотаносакский язык. М., 1965. С. 115; *он же.* Хотаносакский язык // Основы иранского языкознания. С. 299.

[23] Единая индо-иранская концепция *ṛta — arta* не подлежит сомнению, но подлежит более полной реконструкции. На этом пути особое значение приобретают параллели поэтических формул с участием этого слова в Ригведе и Авесте (о них см. в трудах Р. Шмитта, Б. Шлерата и др., см. также: *M. Mayrhofer.* KEWAi. Lief. 26. Hei-

delberg, 1976. S. 654—655), а также некоторые концептуально существенные совпадения. Ср. вед. *ṛta-* & *bráhman-* при др.-перс. *artācā brazmaniya* в антидевовской надписи Ксеркса (строки 41, 51, 54) в контексте (*Aura-mazdām* : *ayada*)*iy: artācā brazmaniya* 〈...〉 41 (в 51 и 54 — незначительные отличия), переводимом очень поразному. Ср. хотя бы: «there I worshipped Ahuramazda and Arta reverently» (*R. G. Kent* Old Persian Grammar, Texts, Lexicon. New Haven, 1950); «I worshipped Ahuramazda behaving in the proper ceremonial style in accord with Ṛta» (*W. B. Henning*. Brahman // TPS. 1944. P. 116); «I worshipped Auramazda facing *arta*-wards during the rite» (*J. Duchesne-Guillemin*. Old Persian *artācā brazmaniya* // BSOAS 25, 1962. P. 336—337); «(Там, где прежде дэвы почитались,) там я совершил поклонение Ахура Мазде в соответствии с Законом» (*Р. Фрай*. Наследие Ирана. М., 1972. С. 164) и др.

[24] Ср.: *H. Lüders*. Varuṇa. Bd. I—II. Göttingen, 1951—1959 (особенно раздел «Varuṇa und das Ṛta»).

[25] См.: *B. Schlerath*. Gedanke, Wort und Werk in Veda und Awesta; *он же*. Ṛta- und Satya- im Ṛgveda // Труды 25-го Международного Конгресса востоковедов. Москва, 9—16 августа 1960 г. М., 1963. С. 174—175; *он же*. Die Welt des Veda // Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1980. B., 1981. S. 254—255. Ср. также некоторые работы автора этих строк — Ведийское *ṛtá-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология 1979. М., 1981. С.139—156; Lit. *yrà*, lett. *ir* und ihre Vergangenheit im Lichte der Geschichte und der linguistischen Typologie // ZfSl. 23, 1978. S. 617—627 и др.

[26] Ср.: *H. Lüders*. Varuṇa. I. S. 421—446.

[27] См.: *B. Schlerath*. Die Welt des Veda. S. 255.

[28] Это действительно и для синтагмы и для парадигмы, где, однако, появляются несколько иные условия: соединение понимается как возможность реализации данной функции двумя и более разными членами парадигмы (например функция обозначения времени в некоем языке может осуществляться Acc, Gen. и Instr., т. е. и Acc, и Gen., и Instr., в иной формулировке: и л и Acc, и л и Gen., и л и Instr.), т. е. в плане о б м е н а, или же как обозначение всей парадигмы (или ее составного фрагмента), из которой делается выбор, т. е.: А и л и В (где А, В — члены парадигмы) на более высоком уровне образуют метатекст, где выражение «А и л и В» уже понимается как текст, состоящий из членов парадигмы, — А и В.

[29] Речь идет, естественно, о «разделительном» «или». Другое дело — «отождествительное» «или», совмещающее оба смысла. Конструкция типа А, или В (напр., *ориенталист*, или *востоковед*) «разыгрывает» два противоположных мотива — с о е д и н е н и е (по смыслу А = В) и р а з ъ е д и н е н и е (по форме А ≠ Б).

[30] Ср., например, русск. *он и* (*есть*) *вор* в ответ на вопрос *что он, вор, что ли?* (или: *оно и видно*, *оно и Вася* и др.), где «частичность» (усилительность) *и* легко интерпретируется как знак предикативизации. Ранее уже указывалось, что последовательность А *и* В как целое некогда могла толковаться и как «А есть В», «А соединяется с В» и т.п., но, входя в более обширный контекст типа «А и В & Praed. & ...», *и* вновь обретал статус соединительного союза.

[31] Ср. др.-перс, *ar-* (Praes. inchoat *rasa-*): *arta-* и под.

[32] Ср. также ἀρτίως «только что», «недавно»; «теперь», «только», «как раз», «сейчас»; «едва лишь», «как только», ἀρτι-, префикс со значением «только что», «очень» и

под.; ἄρτιος «подходящий», «подобающий»; «соответствующий», «совпадающий»; «п а р н ы й», «ч е т н ы й» (ἀριθμός. Plat., Arist., Plut.) «здоровый», «невредимый» и др. и многочисленные образования типа ἀρτί-γαμος, ἀρτί-τοκος, ἀρτί-φυτος и т. п.

[33] Существенно, что др.-иран. *ṛ* в согдийском в данной позиции переходило именно в *r*. Ср. согд. *mrty* «человек» (букв. «смертный») < **mṛt-* и т.п., см. GMS, с.20 (§ 138); о других рефлексах см. с. 19—22 (§ 137—155). В связи с вед. *ṛtá-* стóит отметить, что согдийский знал и бесспорное отражение этого корня, ср. *'rt'w* «избранный» («electus») < **artāwan* (: авест. *ašavan-*), см. GMS, с. 12 (§ 91), 164 (§ 1076).

[34] Обратная задача (запись ведийского фрагмента в авестийском коде) не ставится, поскольку ведийский чаще всего сохраняет б о л е е архаичное морфонологическое состояние, чем авестийский. Хотя теоретически эта задача относится к числу вполне оправданных, в случае конкретных реконструкций т е к с т а в ц е л о м (а не отдельных языковых деталей) она практически не играет сколько-нибудь заметной роли.

[35] Ср.: *L. Renou* (*L. Silburn*). Sur la notion de brahman // JA. 1949, t. 237. P. 22—46 (Le *brahmodya* védique).

[36] Дополнительная серия вопросов могла бы быть определена при реконструкции *ya*-фрагментов (*ya-*, Pron. relat. ⊃ *ka-*. Pron. interrog.), частых в обоих текстах.

[37] О мотиве з н а н и я в контексте *ka*-вопросов см. совместную статью с Т. Я. Елизаренковой: К структуре AV X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1987. С. 43—73. Тема знания (или незнания) органически выступает и в гимне о сотворении мира — RV X, 129, 6—7; здесь же — о в о п р о ш а н и и в (своем) сердце, ср.: *hṛdí pratī́ṣyā*... 29, 4.

[38] Ср. *vīspanąm d ā t ā r ə m*. Y. 44, 7 — о творце всего (всех вещей), *dāiti*... *dāitē*... Y. 44, 19, *dazdyāi*. Y. 44, 1, не говоря о более специальных способах выражения идеи творения-созидания (ср.: *kə̄ bərəxδąm tāšt* ⟨...⟩ *kə uzəmə̄m c ó r ə̄ t*. Y. 44,7; *k a ē i b y o* ⟨...⟩ *gąm tašo*. Y. 44, 6 в перекличке с *yə̄ ahmāi gąm* ⟨...⟩ *hə̄m. t a š a t̰*. Y. 47, 3, где, однако, *taš-* сосуществует с *dā-*, ср. в следующем стихе *at̰ hōi vāstrāi rāmā dā̊ ārmaitīm*; о сочетаниях типа *rāmąm dåntē, rāmąm dāt̰, rāmąm* ⟨...⟩ *dadātū* и под. см.: *H. Humbach*. Die Gathas des Zarathustra. Bd. II. Kommentar. Heidelberg, 1959. S. 74). Ср. Y. 29, 1, 2 и др.

[39] В переводе на язык «Книги Бытия» *dhā-* — точнее всего определялось бы двумя известными формулами — «Да будет...!» и «Увидел Бог, что *это* хорошо». Ср.: И сказал Бог: д а б у д е т твердь ⟨...⟩ И с о з д а л Бог твердь ⟨...⟩ и н а з в а л Бог твердь небом ⟨...⟩ И увидел Бог, что *это* х о р о ш о. Бытие 1, 6, 10.

[40] Ср. в гимне Пуруше: *nā́bhya āsīd a n t á r i k ṣ a ṃ śīrṣṇo d y a ú ḥ sam avartata* | *padbhyā́m b h ū́ m i r*... RV X, 90, 14 «Из пупа возникло воздушное пространство, из головы развилось небо, из ног — земля» или в RV X 121, 9: ...*janitā́ yáḥ p ṛ t h i v y ā́ yó vā d i v a ṃ* «...кто родитель земли и кто (породил) небо...».

[41] Ср. мотив воды в RV X, 121, 7—8, мотив океана в RV X, 190, 1—2 и т. д. — в отличие от первозданных вод Хаоса: *á m b h a ḥ kím āsīd gáhanaṃ gabhīrám*. RV X, 129, 1 «Что за вода была — глубокая бездна?»

[42] Следует отметить, что серия м ы с л ь — с л о в о — д е л о (благое или злое) в ведийском и авестийском принадлежит к числу хорошо известных поэтических формул индоевропейского происхождения.

[43] Ср. такие семантические звенья, как о п о р а - о с н о в а (ср. *káḥ p r a t i - ṣ ṭ h ā́ m*. AV X, 2, 1 «кто (создал) опору?» и тексты о Скамбхе — при *kaθā aŋhə̄uš*

vahištahyā paourvīm... Y. 44, 2 и др.), п и щ а, м о л о к о, г о д (в частности, ср. мотив его измерения, ср.: *bráhma saṃvatsarám mame*. AV X, 2, 21 «Брахман год измерил», ср. также RV X, 190, 2: о рождении года — в связи с иранскими параллелями), р а с т е н и я и с к о т (ср. *yə̄ ahmāi gam rānyō. skərəitīm həm. tašat*... Y. 47, 3 «который ему (нам?) создал благоденствие дарящий скот...»), о г о н ь, ж а р (*tapas-*), п р и я т н ы е и н е п р и я т н ы е в е щ и (ср. *priyāpriyā́ṇi bahulā́*. AV X, 2, 9 при мотиве создания всех вещей — *vīspanąm dātārəm*. Y. 44, 7), р а з у м и в е р а (ср.: *kénā́smin níhitaṃ mánaḥ*. AV X, 2, 19 «Благодаря кому в нем установлен разум?», ср. *śraddhā́ṃ* в предыдущем стихе и др.) и т.п. — Еще важнее, что сам состав объектов творения (*dhā-*) и очередность их возникновения проверяются текстами несколько иного типа (Rivayat 12; Bundahišn 221.12—223, 4 и др.), проанализированными ранее.

[44] Этот текст-схема в дальнейшем может быть дополнительно упорядочен прежде всего за счет уточнения порядка следования объектов. В частности, в этом отношении могут оказаться полезными и некоторые поздние тексты, сохраняющие числовую последовательность этапов творения мира (ср., во-первых, во-вторых... в-двенадцатых... Rivayat и др.). Впрочем, последовательность объектов задается и самой логикой творения. Состав объектов в известной степени может быть проверен и данными так называемого *Na*-текста или *Nāsīd*-(«не было»)-текста, в котором перечисляется, чего не было до начала творения (ср. RV X, 129: *ни сущего — ни несущего, ни воздушного пространства, ни неба, ни дня — ни ночи, ни смерти — ни бессмертия*); в этом случае *Na*-текст описывает ситуацию, предшествующую той, которая отражена в *Ka-* & *dhā*-тексте. Наконец, последний текст предполагает и текст-ответ на вопрос *ka-*, строимый примерно следующим образом: *Ka-* & *dhā-* & Obj. N ⊃ A & *dhā-* & Obj. N (где A — или собственное имя божественного творца, или его обозначение, в частности, **dhātar-* т. е. **Dhātar-* & *dhā-* & Obj. N.). Чередование вопросов и ответов определяет специфику подобных текстов.

1986

АВЕСТ. *ΘRITA*, *ΘRAĒTAONA*, ДР.-ИНД. *TRITA* И ДР. И ИХ ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ИСТОКИ

Названные в заглавии статьи имена и обозначаемые ими мифологические персонажи уже не раз были предметом исследования. Поэтому нижеследующие рассуждения связаны не столько с дальнейшим анализом этих персонажей, сколько с возможностью реконструкции — прежде всего на основе индо-иранских источников — индоевропейского мифа о некоем божественном персонаже, который принимает участие в поединке с чудовищем хтонического типа, сам же соотнесен с водой (морем), а отчасти и с огнем[1]. Впрочем, реконструкция этого мифа требует выполнения ряда других задач. Одна из них — учет данных, которые можно обнаружить в других мифологических традициях. До последнего времени ошибочно считалось, что соответствующий сюжет с участием героя с данным именем (см. ниже) является исключительным достоянием индо-иранской культурно-исторической и языковой традиции. Это убеждение определило естественное сужение круга конкретных данных, относящихся к этому мифу, и особенно нарушение общей перспективы и правильного понимания наиболее ранних смыслов соответствующей мифологемы. Понять заблуждения такого рода не трудно. Действительно, очевидные, достаточно полные и компактные свидетельства локализовались в пределах древнеиндийских и древне- и среднеиранских текстов. Впрочем, и для индо-иранского периода миф, о котором пойдет речь далее, не был восстановлен с достаточной корректностью. Многие детали были упущены, что затрудняло установление более глубоких связей и препятствовало привлечению нового материала из других традиций. Таким образом, не только общая перспектива оказалась в значительной степени искаженной, но даже разные свидетельства одной и той же индийской или древнеиранской традиции, относящиеся к разбираемому мифу, оказались разъединен-

ными. Именно поэтому целесообразно начать изложение с установления общей картины внутри одной традиции (в данном случае — древнеиндийской) с тем, чтобы на основании фактов, ранее казавщихся противоречивыми или несопоставимыми друг с другом, попытаться дать внутреннюю реконструкцию древнеиндийской версии этого мифа, которую — на втором этапе — необходимо сопоставить с древнеиранской, а в заключение и с другими индоевропейскими свидетельствами этого мифа.

В Ригведе (I, 105) есть гимн о мифическом риши (мудреце) по имени Трита (*Tritá*), который оказался на дне глубокого колодца. Этот гимн изобилует неясностями, начиная от значения самого имени и определения того, к кому это имя относится, и кончая общей сюжетной схемой. Если не касаться частностей и спорных мест, содержание гимна состоит в том, что Трита находится на дне колодца; он вглядывается в небо (сначала ночное, потом предрассветное, наконец, утреннее), по которому плывет месяц, отражающийся в глубине вод, и сверкающие звезды. Трита взывает к Небу и Земле, чтобы они узнали о его положении [2]. Он страшится, что с его собственной гибелью прервется его род, так как у него нет сына; он просит о спасении за ранее принесенные им жертвы богам, взывает к справедливости, жалуясь на свою судьбу, умоляет Агни и Варуну [3] о заступничестве, пока, наконец, не получает спасения от Брихаспати.

Более полная картина может быть восстановлена как при анализе самого текста, так и при обращении к другим частям Ригведы и даже к некоторым более поздним текстам. С этой точки зрения особенно существенно, что в тексте гимна все время обыгрывается противопоставление верха и низа, которое реализуется по-разному; ср. Небо-Земля (*rodasī*) — колодец, в котором сидит Трита [4] (нужно полагать, что колодец в данном контексте может рассматриваться как некий эквивалент нижнего мира, подземного царства; тем самым он становится равноценным членом космологической триады [5] Небо — Земля — Нижний Мир); небесные светила (месяц, звезды) — их отражение в воде (I, 205, 1), огонь-вода. Эти противопоставления все время актуализируются указанием на возможность или невозможность связей между их членами: Трита из колодца смотрит на звездное небо, месяц на небе и в глубине вод (отражение), Небо и Земля призываются узнать о Трите в колодце, семь лучей солнца, освещающие Землю и т. п., ср. призывы к сохранению связи: «Да не упадет, о боги, вон то солнце вниз! Да не лишимся мы никогда достойного сомы, дающего блага!» (I, 105, 3) [6] и т. п. Мотив сомы в этом контексте особенно существен, поскольку он отсылает нас к другим указаниям на связь Триты с сомой: жёны Триты (его пальцы) гонят и приводят в движение сому (IX, 32, 2; 38, 2); Индра пьет сому именно у Триты (VIII, 12, 16); сам Трита имел отношение к соме («Я — тот самый, кто раньше произносил

нечто над выжатым [сомой]». I, 105, 7). Но особенно характерны два мотива, связанные с Тритой. Во-первых, риши Трита соотнесен в указанном гимне с одним из второстепенных ведийских божеств Трита Аптья (*Tritá Āptyá*, т. е. «Трита Водяной», от *ap-* 'вода', ср. *āpaḥ*, Plur.), ср.: «Вон те семь лучей — | Дотуда протянулась моя родословная. | Трита Аптья ведает это. | Он поднимает голос в пользу родства»[7]. Во-вторых, риши Трита поразил вепря[8], что снова отсылает нас к соответствующему мотиву, связанному с Тритой Аптьей. Из гимна I, 105 нельзя с надежностью установить характер отношений между риши Тритой и Тритой Аптьей: претендовал ли «герой» гимна на родство с одноименным божеством или же он был идентичен ему[9]. Тем не менее соотнесенность обоих носителей этого имени несомненна и легко подтверждается характеристиками Триты Аптьи.

Трита Аптья упоминается в Ригведе 40 раз в 29 гимнах[10]. Его связи с водой подчеркиваются не только эпитетом Аптья, но и соответствующими мотивами. Трита несет в море Варуну[11], он восхваляет Апам Напата «Сына Вод», с которым он в ряде случаев практически идентичен. Впрочем, Саяна в комментарии к VIII, 47, 15 называет сыном (*putra*) вод самого Триту. «Расширяясь в реках, сидел Трита», — сообщается о нем. Когда речет Трита, воды шумят (V, 54, 2). Наконец, есть неясные намеки (II, 34, 14) на пребывание Триты (Аптьи?) в колодце. Но вместе с тем Трита Аптья, подобно риши Трите, имеет отношение и к огню: он раздувает огонь[12] (на небе) и связан с Агни и сюжетно, и в ритуале[13]. Трита, в частности, запрягает коня-солнце. Вообще связь Триты Аптьи с небом особенно актуальна, и она образует отчетливый контраст к мотиву Триты (риши) в колодце. Постоянно упоминается, что он на небе (ср. V, 9, 5, 41, 4; VI, 44, 23; X, 64, 3; ср. также V, 54, 2), у него на небе три привязи и т. п. Так же, как и одноименный риши, Трита Аптья неразрывно связан с сомой: сома очищается Тритой (IX, 34, 4), жены Триты (пальцы) камнями выдавливают жеребца-сому для того, чтобы напоить Индру (IX, 32, 2; 38, 2)[14]; Сома (персонифицированный напиток) находится в тайном месте у двух давильных камней Триты (IX, 102, 2), Сома призывает имя Триты (IX, 86, 20), в челюстях Триты достиг сома своей тайной ступени и т. д. Не случайно заключение певца: «ты Трита ⟨...⟩ ты близок Соме подобием ⟨...⟩». Наконец, лишь однажды отмеченному мотиву поражения вепря риши Тритой (см. выше) соответствует серия мотивов, в которых Трита Аптья, соратник Индры (X, 8, 8)[15], спутник Марутов (II, 34, 20), выступает как участник поединка с демоном Вритрой (*Vṛtrá*) (VIII, 7, 24), пораженным и расчлененным (I, 187, 1)[16] Тритой, освобождающим в конце коров из демонского плена (I, 52, 5; X, 8, 8)[17]. Участие Триты (в качестве помощника Индры или самостоятельно) в поединке с Вритрой, являющемся ядром так называемого «основного мифа»[18], устраняет многие неясности и открывает путь к

установлению новых связей Триты и, следовательно, к реконструкции мифологического сюжета в более полном виде (см. ниже). Пока же необходимо подчеркнуть, что указанных совпадений и соответствий между одноименными риши и божеством достаточно, чтобы в образе мифического риши в колодце видеть продолжение и воплощение Триты Аптьи, одно из вечных возвращений персонажа с той же общей функцией соединения бездны и неба, поисков и осуществления перехода от бездны к небу, от природного к божественному, от прошлого к будущему, от несправедливого к справедливому. Но эта функция в поколении и во время риши Триты реализуется совсем иначе, чем в «первоначальное» время Триты Аптьи, когда он расчленил демона Вритру по суставам (*víparvam*) и тем способствовал прекращению зла, ужаса, обуженности (*aṁhas*), созданию вселенной широких пространств (*urú-loka*), началу процветания, относящегося скорее к сфере материального, чем духовного. Для риши Триты, когда он оказался в кризисной ситуации, проблема спасения приобретает иной вид. В гимне I, 205 нет ни слова о том, каким образом Трита попал в беду и кто виноват в этом, потому что теперь это не так важно, или даже вовсе не важно. Все сложности перенесены в сознание самого риши, его волнует общий вопрос, что справедливо и что несправедливо (ср.: *kád va ṛtáṃ kád ánṛtaṃ*. I, 105, 5), что есть поддержка справедливого, каково соотношение жертвы и воздаяния[19]. Эти раздумья приводят, видимо, риши к идее мысленной жертвы (своего рода перекодировке той жертвы, которую принес Трита Аптья, убив и расчленив Вритру). Благодаря этой мысленной жертве[20] риши Трите с помощью Брихаспати удается избавиться от своего бедственного состояния, восстановив утраченную связь с Небом[21]. Трита спасен, хотя у него по-прежнему нет сына, и род его должен физически угаснуть. Но сейчас он, как можно думать, полагает спасение не в сыне, не в победе, не в традиционной жертве. Он знает: есть нечто, чего не видят смертные, но чего не могут обойти, избегнуть и боги[22]. Такая трактовка представляет собой несомненный вклад ведийской религиозной мысли в старую схему; дальнейшее развитие этих идей составило содержание позднейших направлений индийского умозрения. В этом смысле указанная ведийская инновация уже выходит за рамки общего индоевропейского наследия и поэтому в данном случае не нуждается ни в более обстоятельном рассмотрении, ни в каких-либо дополнительных обоснованиях.

Как во многих других аналогичных случаях (о которых недавно писал F. B. J. Kuiper), для восстановления древнеиндийского ядра этого индоевропейского мифа важно обратиться к поздневедийским или даже к эпическим санскритским текстам. Именно они позволяют «достроить» собрание мотивов, представленных в Ригведе, до целого сюжета. Действительно, у описанной схемы есть не только будущее, но и прошлое, которое соединяет ее с ши-

роко известным фольклорным сюжетом. На основании таких фрагментов, как «Джайминия-Брахмана» I, 184 или «Махабхарата» IX, 38, 8 и сл.[23], вырисовываются следующие дополнительные мотивы: 1) существование трех братьев, рожденных из золы[24] от жертвоприношений, брошенной Агни в воду (ср. огонь—вода в сюжетном и материальном [зола] воплощении), по имени *Ekata*, *Dvita*, *Trita*, т. е. 'Первый', 'Второй', 'Третий'[25], и объединенных фамильным названием *Āptyās* 'Водяные'; 2) предательский поступок двух старших братьев по отношению к третьему, младшему (Трита), брошенному ими в колодец[26]; 3) спасение Триты с чьей-нибудь помощью. Некоторые узлы этой схемы подтверждаются и данными Ригведы. Так, в VI, 44, 23 (гимн к Индре) сообщается, что Индра нашел в небе ... у Трит (*tritéṣu*) тройной, запрятанный напиток бессмертия (*amṛ́tam*)[27]: множ. число *tritéṣu* должно, видимо, пониматься как обозначение Триты и его двух братьев. В VIII, 47, 16 наблюдается уже дифференциация братьев: *tritā́ya ca dvitā́ya* ⟨...⟩ *duṣvápnyaṃ vaha* ⟨...⟩ «К Трите и Двите ⟨...⟩ дурной сон унеси ⟨...⟩». Наконец, в «Ваджасанеи-Самхите» упоминается и *Ekata*[28] (I, 23), то же в «Шатапатха-Брахмане» I, «Катхаке» и т. п. Комментатор Ригведы Саяна в связи с I, 105 сообщает сведения о трех риши Эката, Двита и Трита, которые мучились жаждой и искали колодец; однако когда колодец был обнаружен и Трита хотел достать воду, братья, польстившись на его имущество, сбросили Триту в колодец и закрыли его; Трита же сложил гимн богам, чудесным образом получил сому и в конце концов обрел спасение[29].

Особенно ценны в свете реконструкции древнеиндийской схемы мифа о Трите иранские параллели к рассмотренным мотивам. Они многообразны и в ряде случаев являются определяющими с точки зрения реконструируемого мифа, но здесь — по условиям ограниченного объема статьи — они могут быть упомянуты лишь в общем виде[30]. Впрочем, для преследуемых здесь целей и этих параллелей вполне достаточно. Среди древне- и среднеиранских данных, помогающих уточнить сюжет мифа и сохраняющих соответствующие имена, прежде всего нужно выделить три имени (и связанные с ними мотивы): *Θrita*, третий человек, приготовивший напиток хаому ([сому]; ср. Yasna IX, 10[31] [вторым был *Āθwya*; ср. мотив «Трита и сома» в Ригведе]), и первый целитель, который получил от Ахура Мазды десять тысяч лекарственных растений, белую Хаому и древо бессмертия[32]; однажды упоминается, что Θrita обитает в *Apąm napāt* (ср. связь ведийского Триты с Апам Напат)[33]; — *Āθwya*, отец Трайтаоны (*Θraētaona*; ср. *Āptya* как определение к имени ведийского Триты, которое вполне можно толковать как патронимический эпитет)[34]; — и, наконец, *Θraētaona*, сын Атвьи[35]. Это последнее имя (*Θraētaona*), являясь производным (ср. звуковую ступень корня и суффикс), предполагает первоначальное **Θrit-* < **Trit-*, точно совпадающее с вед. *Tritá*.

Таким образом, для имени отца Трайтаоны реконструируется сочетание **θrita* & **Āθwya* < *Trita Āptya*, полностью идентичное реально засвидетельствованному имени ведийского божества[36]. Трайтаона — третий из братьев[37], преданный ими. Он же победитель дракона *Aži Dahāka* 'змей Огненный' (ср. участие ведийского Триты Аптьи в убийстве демона Вритры). В Авесте о Трайтаоне говорится: «Схватил тот *хварна* мощный сын Атвьи, мощный победитель героев Трайтаона, победоноснейший из людей, который убил Ажи Дахаку с тремя пастями, с тремя головами[38], сильнейшего демонского *друджа*» (Yašt XIX, 36—37)[39]. То, что Ажи Дахака назван друджем (ср. авест. *druj-*, *drug-*, *draog-* 'ложь'), позволяет, во-первых, сделать естественное допущение, что противник Ажи Дахаки Трайтаона, напротив, связан с *ашей* (авест. *aša-*, др.-перс. *arta-* 'правда')[40], и, следовательно, во-вторых, объединить это иранское противопоставление, относящееся к Трайтаоне и его противнику, с ведийской парой *ṛtá-ánṛta*, связанной в I, 205, 5 именно с Тритой. Авестийские фрагменты позволяют восстановить еще один весьма существенный мотив старого мифа: после сокрушения *Yima Xšaēta*'ы 'Светлого Йимы' Ажи-Дахака пленяет его сестер *Arnavāč* и *Sahavāč*, связывая с ними матримониальные планы, но Трайтаона освобождает сестер (ср. Yašt V, 34; IX, 24.; XV, 34; XVII, 34)[41]. Этот эпизод подробнее изложен в «Шахнаме» (*Arnavāz* и *Šahrināz*, сестры *Jamšēd*'а[42], где, впрочем, и вся история изложена несравненно детальнее и пространнее, чем в Авесте, ср. преследования Атбина (*Абтин*, ср. авест. *Āθwya*, вед. *Āptya*), отца Феридуна (*Farīdūn* < ср.-перс. *Frētōn* < авест. *θraētaona*, ср. н.-перс. *Farēdūn*), рождение Феридуна, скитание в пустыне, встреча с сестрами Джемшида, победа над Зохаком (ср. *Aždaha*, авест. *Aži-Dahāka*), освобождение сестер, испытание Феридуном сыновей[43], раздел мира между ними, вражда сыновей Феридуна, убийство младшего из них Иреджа, месть убийцам, смерть Феридуна. Особенно важно, что мифологическая по своим истокам борьба Феридуна с Зохаком[44] «историфицируется» и вводится в рамки подлинных конфликтов иранцев с семитами (в персидской традиции Зохак не только прямой потомок Ахримана, но и один из родоначальников арабов, основатель Вавилона); вместе с тем происходит и процесс символического высветления двух противопоставленных друг другу персонажей: Зохак — тиран и чужеземец-завоеватель, Феридун — тираноборец и освободитель. Наряду с этими тенденциями данные, содержащиеся в «Шахнаме», как и некоторые разрозненные более старые свидетельства, позволили приурочить поединок, заканчивающийся убийством дракона, к празднику Нового года[45]. Более того, весьма вероятно, что именно инсценировка убийства дракона (ср. в «Шахнаме» мотив переодевания Феридуна драконом, пускание стрел[46], освобождение вод, символика дождя, прекращающего засуху, и т. п.) и составляла ядро новогоднего ритуала,

основного годового праздника, соответствующего схеме основного мифа и третьей функции в терминологии Дюмезиля. Сама же идея новогоднего ритуала — новый синтез Вселенной из элементов старого распадающегося мира (состояние, характеризующее конец Старого года)[47] — как раз и мотивируется мифами того типа, который связан с Тритой или Трайтаоной, т. е. построениями, позволяющими проверить состав основных элементов Космоса и способы связи между ними.

Иранские данные не только восполняют лакуны реконструкции, основанной на ведийских источниках, и не только восстанавливают ритуальную основу мифа и его прагматическое задание, но и позволяют связать анализируемую мифологическую схему со сказочным мотивом 301 (по Аарне)[48]. В самом общем виде суть сказок типа 301 на русском материале в интересующей нас здесь части сводится к следующему: три брата, младший из которых особо отмечен (иногда он единственный из братьев, чье имя упоминается; среди этих имен такие показательные, как *Иван Третéй*, *Третья́к*, т. е. 'Третий' [ср. *Tritá*] или *Иван Водович*[49], ср. *Tritá Āptyá* с тем же значением составных частей), отправляются на поиски трех исчезнувших царевен (иногда — одной, ср. тот же мотив в «Шахнаме» и его вариант в Авесте); братья приходят к отверстию, ведущему под землю (чаще всего это именно колодец [ср. колодец Триты] или яма, дыра); младший брат спускается по веревке под землю; братья предательски бросают веревку, и младший брат (третий) остается под землей; там он последовательно попадает в три царства —медное, серебряное и золотое[50]; в каждом из них он встречает девицу (царевну), предупреждающую его об опасности, исходящей от змея (обычно трех-, шести- и девятиголового)[51], который должен прилететь в соответствующее царство; когда змеи (чудовища, драконы, иногда — один) прилетают, младший брат вступает с ними в поединок и побеждает их, отсекая им головы; собираясь вернуться на землю, герой сворачивает каждое из трех царств в яйцо (медное, серебряное и золотое), данное ему каждой из царевен; в результате странствий по подземному царству герой разыскивает живую воду[52], потом находит большое дерево (чаще всего дуб с атрибутами мирового дерева, ср. выше о связи индо-иранского Триты с мировым деревом), спасает птенцов в гнезде или на ветках дерева, за что мать птенцов (обычно орел или же птица мифологического типа) выносит героя из подземного царства на землю[53], где он последовательно бросает каждое из трех яиц, разворачивающихся в соответствующее царство[54], в заключение младший брат женится на царевне золотого царства.

Этот сказочный сюжет очень близок к индо-иранской схеме, а с иранской версией обнаруживает ряд таких сходств, которые дают основание думать о частичном заимствовании русской сказкой отдельных элементов иранского

происхождения. Ср., например, мотив *Ветра*, *Вихря* в связи с иранск. *Vāta* (собств. — 'Ветер'), первым воплощением божества *Vərəθraγna* (*Vṛθraγna*), т. е. 'убийца Вритры' (вед. *Vṛtrahan-*), ср. Триту, убивающего Вритру; или же *Ворон Воронович*, спасающий героя сказки, при авест. *vāragna*, птица как второе воплощение *Vərəθraγna*'ы (ср. согд. *w'rγn'k*, *w'r'γn'y* < **vāra-gnaka*[55] [= китайск. *yao* 'сокол'], хорезм. *wr'γnyk*. *Muq*. 56, 5 [= арабск. *zurraq* 'falco albus', н.-перс. *gurinj* 'сокол'[56]; ср. ср.-перс. *gwnc* / *grnc*) и др. Здесь же следует указать и такие варианты русских сказок типа 302, в которых герой сталкивается с тремя богатырями, носителями хаотической разрушительной силы — Дубыней, Горыней и Усыней и побеждает их. Как показано в другом месте, Усыня, запрудивший реку, продолжает образ Вритры (а само его имя связано с др.-инд. *áṃsa-* 'плечо', ср. *vy-aṃsa-* как эпитет Вритры, собств. — 'бесплечий' или, по мнению P. Thieme, 'расплечий', т. е. 'с широкими плечами'). Еще интереснее, что имя одного из богатырей *Вертогор*, кажется, можно трактовать как народноэтимологическую адаптацию неизвестного слова, видимо, связанного с *Vṛθraγna*[57]. Таким образом, оказывается, что Трита, Трайтаона, Иван Третий (Третьяк) и являются, по сути дела, убийцами чудовища, чье имя *Vṛtra* (*Vṛθra*) и под., и поэтому обозначаются как 'убийца Вритры' — *Vṛtrahan*, *Vṛθraγna* и другие варианты[58].

В русских сказках этого типа есть еще один существенный мотив, который, однако, редко получает эксплицитное выражение и чаще предполагается, исходя из общей схемы расстановки персонажей в сказке. Речь идет о женитьбе и других двух братьев (предавших младшего, но исправивших потом свою вину) на двух других царевнах подземного царства (серебряного и медного) или на двух дочерях короля, так же похищенных Змеем, как и первая дочь[59]. Естественно, что каждому из братьев достаются царства разного достоинства, а всего этих разных царств — три. В другом типе сказок[60], где также нередко фигурируют три брата, причем младший — дурак (ср. сказку об Иване-дураке, Емеле-дураке и под.), намечаются даже некоторые существенные признаки каждого из братьев, имплицирующие, вероятно, и различия в царствах и соответственно — в социальных функциях в дюмезилевском понимании их. Иногда в этом типе сказок указывается (чаще косвенно), что старший брат пахал землю, а средний пас скот. О занятиях Ивана-дурака, строго говоря, обычно ничего не сообщается, кроме того, что он вообще ничего не делает (лежит на печи и плюет в потолок). Действительно, с точки зрения сознания, принадлежащего производителям конкретных материальных благ (старший и средний братья, соответственно земледельцы и скотоводы), Иван-дурак ничего не делает, более того, часто он даже не в состоянии сохранить *status quo*, нечто упускает, и именно за это (а не в силу природного коварства, как в сказках типа № 301) братья собираются наказать его. Тем не

менее ничегонеделанье (*far niente*) младшего брата приносит наибольший из возможных успехов: он побеждает противника, женится на царской дочери, получает и богатство и царство, т. е. достигает того, что является прерогативой и привилегией других функций — производительной и военной. Уже на этом этапе анализа уместно предположить, что Иван-дурак воплощает первую функцию — магико-юридическую, строго говоря, связанную не с делом, а со словом (и мыслью)[61]. В самом деле, Иван-дурак единственный из братьев, кто говорит (двое других всегда молчат, и в этом смысле они статисты в сказочном сценарии). Но есть и целый ряд других мотивов, которые могут рассматриваться как позитивное доказательство принадлежности Ивана-дурака к сфере, определяемой первой функцией. Так, он не только говорит, но и предсказывает будущее и толкует то, что непонятно его братьям; по-видимому, эти предсказания и толкования идут вразрез с ожидаемым: они неожиданно парадоксальны и всегда направлены против «здравого смысла», как, впрочем, и его поступки. Иван-дурак загадывает и отгадывает загадки, т. е. делает то, чем занимается жрец. Если вспомнить, что Иван-дурак связан с некоей критической ситуацией, завершаемой праздником (победа над врагом и женитьба), что существует особый мотив, соотносящий Ивана-дурака (как трансформацию «первого человека») с деревом, в ветвях которого он пасет своего коня (развитие темы мирового дерева, ср. *Yggdrasil* Одина и т. п.), — то оказывается, что пласт ассоциаций, объединяющих младшего брата русской сказки с первым жрецом в ритуале, совершенно бесспорен, и лишь по странной невнимательности был незамечен до сих пор[62]. В свете сказанного не должно, видимо, вызывать сомнений предложение видеть в Иване-дураке носителя особых норм жизни, своих правил поведения, «закона», отличающегося от общепринятого, обобщенно-среднего и лишенного благодати свода предписаний.

Эта реконструкция трехфункциональной схемы на материале русских сказок, где, в частности, выступает и *Иван-Третей* (*Третьяк*), сопоставляемый с генетически связанными с ним индо-иранскими персонажами, еще раз отсылает нас к среднеиранскому материалу, относящемуся к сыновьям Фретона-Феридуна[63]. Этот материал вполне подтверждает возможность реконструкции, которая была только что предложена, и — более того — удостоверяет ее весьма значительную вероятность. Речь идет о пехлевийском тексте «Āyātkār i Jāmāspīk» (39—45)[64], ярко описывающем именно функциональное противопоставление трех сыновей Фретона. Ср.: (39) hač Frētōn zāt se pus: Salm u Tōz u Ērič nām būt hēnd, uš harv se av pēš xvānt, av avēšān ēvak ēvak guft kū: «gēhān apar šmāh hamāk bahšam, harv ēvak ān-i-tān vēh sahēt xvāhēt, tā-tān aviš diham!» (40) Salm vas-hērīh, Tōz takīkīh u Ērič hač ān čēgōn. aš xvarrēh i kayān apar būt, dāt u dēn xvāst. Frētōn guft kū: «ētōn

čēgōn-tān xvāst u-tān hamgōnak bē rasāt» (41) zamīk i Hrōm ta av drayāp bar av Salm dāt u Turkestān apāk vyāp tā av drayāp bar av Tōz dāt, Ērān šaθr u Hindūkān tā drayāp bar av Ērič mat. (42) Frētōn andar zamān i anāk-oštāb xvarrēh hač sar i xvēš bē stat, pa ān i Ērič sar nihāt, guft kū: «nišast ān i man xvarrēh po ān i Ērič sar tā hāvanān i fraškart kartārīh; (43) hamāk zevandīh to frazandān i to apar frazandān i Salm u Tōz xvatāyīh u patexšāhīh bavāt!» (44) Salm ū Tōz, kašān pa ān advēn dīt, guft kū: «ēn čē būt i Frētōn i pit i amax kart? kū-š sar dārīh nē av frazand i mas, ne av frazand i myānak dāt, bē av frazand i kas dāt?» (45) ušān zamān i i čār xvāst, ušān Ērič i brāt i xvēš ōzat...

«De Frētōn naquirent trois fils: Salm, Tōz et Ērič étaient leurs noms. Il les convoqua tous les trois pour dire à chacun d'eux: «Je vais partager le monde entier entre vous, que chacun de vous me dise ce qui lui semble bien, pour que je lui donne[65]. Salm demanda de grandes richesses, Tōz de la vaillance et Ērič, sur qui était la Gloire kavienne, la loi et la religion. Frētōn dit: «Qu'à chacun de vous advienne ce qu'il a demandé». Il donna la terre de Rome jusqu'au bord de la mer à Salm; et le Turkestan et le désert, jusqu'au bord de la mer il les donna à Tōz; et l'ĒrānšaΘr et l'Inde, jusqu'au bord de la mer, échurent à Ērič». — «A un moment inopportun (?), Frētōn enleva de sa tête la Gloire (?) et la posa sur la tête d'Ērič en disant: Ma Gloire est assise sur la tête d'Ērič[66], jusqu'au matin de la Rénovation de tout le monde vivant; ô toi, que la royauté et la souveraineté sur les enfants de Tōz et de Salm appartient à tes enfants!» — «Voyant comment les choses se passaient, Salm et Tōz dirent: «Qu'a fait Frētōn notre père qui n'a pas donné le commandement à son fils aîné, ni à son fils puîné, mais à son fils cadet?» Et ils cherchèrent un moment favorable et tuèrent leur frère Ērič...»; перевод M. Molé.

Это четкое распределение функций между сыновьями Фретона — Salm и богатство, Tōz и воины, Ērič и сфера религии и права — естественно, напоминает известный рассказ Геродота, относящийся к скифской традиции: о первом человеке Ταργίταος и его трех сыновьях — Λιπόξαις, Ἀρπόξαις, Κολάξαις (IV, 5—6). На него в связи с приведенным пехлевийским текстом обратил внимание уже M. Моле. Золотые предметы, упавшие с неба, должны, видимо, в соответствии со старым предложением, Дюмезиля[67], рассматриваться как классификаторы функций: плуг и ярмо — земледелие (производственная функция), секира — военное дело, чаша — жречество (жертвенная чаша). Вместе с тем Геродот указывает на то, что сыновья Таргитая стали родоначальниками скифов, стоявшими у начала племенного членения: «Так вот, от Липоксая, как говорят, произошло скифское племя, называемое авхатами, от среднего брата — племя катиаров и траспиев, а от младшего из братьев — царя — племя паралатов. Все племена вместе называются сколотами, т. е. царскими. Эллины же зовут их скифами» (IV, 6)[68]. Наконец, есть основание

думать, что три Таргитая моделировали не только социальные функции скифского общества, племенной состав скифов, но и космологическую структуру, состоящую из трех зон — небесной, земной и подземной (воды, море, о чем писал уже М. Моле́ [с. 460—463] и некоторые другие исследователи[69]. Этот последний аспект особенно важен именно в связи с подобной же дифференциацией зон, проанализированной выше, когда говорилось о Трите. Более того, вертикальная классическая структура моделируется не только сыновьями Таргитая, но и самим Таргитаем в соотнесении с его родителями — Паиаем (Небо) и Апи (Земля, змееногая богиня)[70]; та же ситуация была отмечена и в связи с Тритой. Учитывая эти несомненные параллели между Таргитаем и Трайтаоной, следует с одобрением отнестись к обстоятельному анализу схождений между этими двумя персонажами, который был недавно предложен Д. С. Раевским в уже названной его книге (ср. «Таргитай и Траетаона». С. 81—86). К сожалению, и после этого исследования остается не ясным, можно ли связывать этимологически оба эти названия)[71].

Можно думать, что в связи с историей этих индо-иранских мифологических персонажей целесообразно обратиться и к армянским данным, прежде всего к образу божества Ва(х)агн (*Vahagn*), чье имя продолжает одну из иранских форм названия Вритроубийцы[72]. Г. Капанцян предполагает, что это имя было заимствовано армянами «в аршакидский период из праформы **Varθragna*, долженствующей быть до этой поры» (ср. иран. *Varahran*; 'Ουαραράνης, Βαραράνης, 'Ουαράνης в греческой передаче; ср.-перс. *Vahrām* откуда арм. *Vahram* и далее *Vṙam*; н.-перс. *Bahrām*, греч. Βαράμης и т. д., ср. также соответствующую арабскую форму[73]). Постулируемая иранская праформа в свете современных знаний выглядит несколько абстрактно. Во всяком случае ничто не мешает выбрать вариант **Va(r)hagn-*, предполагаемый и рядом среднеиранских примеров этого имени. Впрочем, в данном случае существеннее содержательные характеристики Ва(х)агна, и одна из основных — эпитет *Višapak'al* 'истребитель вишапов' (ср. арм. *k'al-el* 'вырывать') — отсылает нас к сходному образу в индо-иранских названиях убийцы чудовища. Именно вишапоборство дает обычно повод говорить о Ва(х)агне как о боге грозы и связывать его с индийским *vṛtrahan*'ом — Индрой[74]. Не останавливаясь сейчас на этой функции Ва(х)агна, уместно напомнить, что в иранской мифологии мотив грома, молнии в связи с образом *Vṛθrayna*'ы выражен весьма слабо, и поэтому возникают серьезные сомнения в необходимости слишком непосредственных сравнений Ва(х)агна с Индрой, минуя иранские факты, являющиеся источником образа Ва(х)агна[75]. Более того, поскольку есть основания считать, что вишап грозы Аждах'ак, с которым в эпосе успешно борется Тигран, представлял более раннюю форму чудовища (чем просто вишапы), выступающего против божества, можно думать, что Тиграну в этом

мотиве предшествовал именно Ва(х)агн[76] (характерно, что Тигран, убивший Аждах'ака и пленивший его жену и мать вишапов Ануйш, о т е ц Ва(х)агна, его третьего сына, наряду с Бабом и Тираном, см. «Историю» Моисея Хоренского I, 31). Если это так, то оказывается, что Ва(х)агн и его противник Аждах'ак (и/или **Vṛθr-*, как следует из этимологии имени Ва(х)агна) становятся в один ряд с др.-инд. *Trita* (условно *vṛtrahan-*) — *Vṛtra* и авест. *Θraētaona* — *Aži Dahāka* (ср. русск. *Иван Третей* — *Вертогор*, *Вострогор* и т. п.) и, следовательно, напрашивается мысль о функциональном мифологическом тождестве Ва(х)агна с Тритой, Трайтаоной, Иван Третьим (Третьяком). Этим соображением диктуется необходимость поиска других схождений в образе этих персонажей и проверка следующей гипотезы: не является ли образ Ва(х)агна заменой (или параллельной ипостасью) образа того же круга, что и Трита и Трайтаона?[77] Постановка этого вопроса никак не ставит под сомнение другие отождествления и связи Ва(х)агна, а в некоторых случаях даже способствует выявлению дополнительных деталей: так, показательно, что Трита (риши) и Геракл, с которым очевидно отождествляется Ва(х)агн[78] (ср. тождество Геракла и Таргитая в скифской генеалогической легенде), не боги, а л ю д и (ср. в этой связи попытки видеть в образе Давида Сасунского трансформацию Ва(х)агна), отмеченные божественными качествами. Очень показательно сообщение Анании Ширакаци (VII в.): «Ва(х)агн украл зимою у родоначальника ассирийского Баршама[79] солому и скрылся в небе. В то время, когда он спешил по небу со своей добычей, обронял по протяжению своего пути мелкие соломинки, которые образовали Млечный Путь, до сих пор называемый у армян "следом соломокрада"[80]», поскольку у греков происхождение Млечного Пути связано с Г е р а к л о м. Небесные и астральные (ср. имя жены Ва(х)агна *Астх'ик*, от *astx'ik* 'звездочка' [*astlik*]) связи Ва(х)агна также указывают на сходные мотивы, соотносимые скорее с Тритой, нежели с Индрой. Ср. в гимне о Трите (I, 105, 10): «Вот те пятеро быков (*páñcokṣá*), которые стояли посреди великого неба ⟨...⟩, вернулись назад [все] вместе», где «пятеро быков» обычно толкуются как название некоего созвездия. Но еще более определенные доказательства «тритообразности» Ва(х)агна можно почерпнуть в знаменитой песне о нем, сообщаемой Моисеем Хоренским (*Erknēr erkin, erknēr erkir...*)[81]. В самом тексте песни имя Ва(х)агна н е н а з в а н о, но нет никаких сомнений, что она относится к нему. Об этом сообщается во фразе, предшествующей песне («Сыновья его Баб, Тиран, В а х а г н. Об этом последнем легенда гласит...», и по окончании ее: «Мы собственными ушами слышали, как пели эту [песнь], сопровождая ее пандирном. Затем в Песне воспевали борьбу В а х а г н'а с драконами и победу над ними» (I, 31). Сама песня принадлежит к ярчайшим образцам индоевропейской поэтической техники[82], как она вырисовывается теперь в свете намного опередивших свое

время исследований Ф. де Соссюра, записи которых стали достоянием ученых лишь в последние полтора десятилетия. И поэтическая этимология песни, и грамматика ее поэтики, и поэтика грамматики (по формуле Р. О. Якобсона), и техника анаграммирования, не говоря о самом содержании и композиции, ориентированы на идею троичности. Некоторые аспекты этой идеи уместно отметить уже сейчас. Девять стихов (3 x 3) песни о Ва(х)агне четко членятся на три части как по семантическим, так и по грамматическим признакам. Последние особенно очевидны в начале стиха. Ср. стихи 1—3: «Мучился родами...» (*Erknēr*, 3. Sg. Praet., от *erknel*); стихи 4—6: «Из горлышка...» (дважды), «Из пламени...» (*bocoyn*); стихи 7—9: «у него...». Место, где наиболее контрастно выступают семантические признаки, — в конце стиха. Ср. стихи 1—3: элементы Космоса, их три — Небо-Земля, Море, Тростник; стихи 4—6: переход от макрокосма к микрокосму: дым, пламя, юноша; стихи 7—9: юноша (микрокосм) — его три «портретных» черты: огонь-волосы, борода-полымя, глаза-солнышки. При этом последний член в каждом трехстишии несколько выпадает из ряда двух предыдущих, обозначая тем самым переход к следующей семантической группе: так, «тростник» (после «Неба-Земли» и «Моря») отсылает к «дыму» и «пламени», выходящим из него, а «Юноша» (после «дыма» и «пламени») — к его характеристикам («волосы», «борода», «глаза»). Весьма существенно, что в третьей триаде синтезируются через операцию уподобления элементы макро- и микрокосма (огонь — волосы, пламя — борода, солнце — глаза). Таким образом, оказывается, что в песне о Ва(х)агне рисуется картина всего мироздания в ее тройном аспекте и по нисходящему ряду — от Космоса к человеку. В мифопоэтических концепциях подобные тексты соотносятся почти искючительно с мифологическими персонажами с явно выраженной посреднической функцией (в частности, с такими, которые могут пребывать во всех трех космических зонах — на Небе, на Земле, в Нижнем мире). Поэтому еще раз стоит обратиться к первому трехстишию, в котором названы все три члена вселенской триады: *erkin ew erkir* ⟨...⟩ *ew* (*ci rani*) *cov*[83], т. е. «Небо и Земля» ... и (пурпуровое) Море» (море как образ нижнего мира известно во многих традициях)[84]. В гимне Трите (I, 105) риши, находящийся в колодце (образ нижнего мира; ср. Триту Аптью и его связь с нижними водами), постоянно взывает к Небу и Земле (19 раз во всех 19 строфах)[85], тем самым обозначая весь тройной состав Вселенной. Поскольку персонажи типа Триты связаны преимущественно именно с нижним миром, в архаичных космогонических текстах нижний мир вводится в описание третьим (после Неба и Земли)[86], то, естественно, возникает соблазн видеть в «тройных» именах Триты, Трайтаоны, Третьяка (Ивана) указание на третье царство, преисподнюю, куда они спускались, вступая в поединок с хтоническим чудовищем и разыскивая «живую» воду

(собственно, Трита есть хозяин третьего царства или тот, кто преодолел связанную с этим царством смерть[87]. Во всяком случае многие архаические традиции знают этот способ обозначения элементов мироздания по принципу: Небо — это один (первое), Земля — это два (второе), Нижний мир — это три (третье); в частности, такое построение встречается не только в собственно космогонических текстах, но и в соответствующих загадках в том случае, когда они засвидетельствованы в хорошо аранжированном корпусе с четкой иерархией тем. Многочисленные примеры числовой индексации сохраняют древнекитайская и древнеиндийская (особенно Упанишады) традиции[88]. В свете сказанного возникает предположение, что и Ва(х)агну, в тексте песни не названному, мог предшествовать образ, чье имя ориентировано на число *три*, подобно Трите или Трайтаоне. Как известно, в древней индоевропейской поэтике существовал такой прием скрытого анаграммированного указания на имя не названного в данном тексте, но имеющегося в виду персонажа. В частности, в гимне Трите (I, 105) сам риши Трита ни разу не упомянут (лишь однажды назван по имени Трита Аптья), зато это имя возникает в анаграммах (ср. I, 105, 5: *triṣv*... *ṛtáṃ*... *ánṛtam*... *pratnā́*... *āhutir*, с указанием на 'три'; ср. в других местах, где Трита упоминается, но в непременном столкновении с мотивом «трех»: *tridhā́tu*... *tritéṣu* или *tritó*... *trī́ṇi* и т. п.). Можно думать, что близкий способ анаграммирования (осложненный дополнительным приемом — остановка за шаг перед разгадкой при условии, что предыдущие шаги содержат алгоритм нахождения ответа) обнаруживается и в песне о Ва(х)агне. Дело в том, что основная звукоизобразительная тема песни, особенно четко (навязчиво) выраженная в начале песни о Ва(х)агне, ориентирована на идею «двух». И *erkin* 'небо' и *erkir* 'земля' образованы от основы *erki*- 'два' (< **du̯*-)[89] с дифференциацией по признаку: *n*- (мужское, активное: Небо), *r*- (женское, пассивное: Земля). Такой принцип обозначения неба и земли как пары (или как двух половин целого) хорошо известен и не нуждается здесь в дополнительной аргументации (ср., впрочем, арм. диал. [араратск.] *jerkink'-getink'* 'небо-земля', ср. авест. *gaēθa*-). Слово, открывающее песню и затем трижды повторенное, *erknēr* (от *erknel* 'мучиться родами'), также восходит к *erki*- 'два' в серии переходов: 'быть в раздвоении (сомнении)'[90] → 'сомневаться' → 'бояться'[91] → 'мучиться' (*erknel*), о чем подробнее см. в работах В. Пизани, Э. Бенвениста, В. В. Иванова и др.[92] Таким образом, и естественная последовательность введения в текст значений космических зон (Небо — 1, Земля — 2, Море — 3) и внутренняя форма пары Небо-Земля и их предиката ('мучиться родами')[93], ориентирующаяся на число два (т. е. за шаг до трех!), подводят к почти автоматическому установлению связи Моря (Нижнего мира) именно с числом три. Эта связь тем более настоятельна, что в армянском языке — и в парадигме числительных и в син-

тагматическом ряду, образуемом элементами натурального числового ряда, числительное д в а (*er-ku*) имплицирует числительное т р и (*erek'*). При принятии предлагаемых объяснений получают решение и многие другие факты, о чем см. в другом месте. Не говоря здесь о «троичных» божествах обычного типа (ср. слав. *Triglavъ*), упомянем здесь лишь два примера, в которых идея троичности скрыта глубже: др.-греч. Τρίτων, морское божество, сын Посейдона и Амфитриты (позже во множ. ч. — 'морские демоны'[94]) и др.-ирл. *triath* 'море' (Gen. *trethan*), некогда сравнивавшиеся и с и.-евр. числительным 'третий', и с др.-инд. *Tritá-*, а позже перешедшие в разряд слов с неясной этимологией[95], сейчас, видимо, могут быть реабилитированы в их связи с идеей т р е т ь е й космической зоны[96]. Наконец, с этой же точки зрения заслуживают внимания и другие «тройные» теофорные имена. Прежде всего речь должна пойти об иранском божестве *Tīr* (ср. ΤΕΙΡΟ на сакских монетах, изображался с луком и стрелой в руках[97]), заимствованном армянами в виде бога *Trī* («Трибог» Агафангела, ср. § 778)[98]. Одна из основных черт этого бога — связь со с н а м и, отразившаяся как в его эпитетах (*erazacoyc* 'сноуказатель' и *erazahan* 'снооткрыватель', ср. *erazandhan*), так и, вероятно, в названии места, где находился храм этого бога, — *Eraz(a)moyn* 'снооткрыватель' (?)[99]. Эта связь тем более показательна, что злые сны (*duṣvápnya*) отсылались именно к Трите Аптье (*tritaya āptyā̆ya*), см. Ригведа VIII, 47, 13—18[100]; можно также напомнить, что Феридун (продолжающий Трайтаону) в «Шахнаме» является во с н е Зохаку; ср. сновидение Аждахака в цикле, посвященном Тиграну Великому[101]. Все это приобретает тем большее значение, что *Tīr* соответствует др.-иранск. *Tištriya*[102], божественной персонификации созвездия (Сириус), из и.-евр. **tri-strii̯os* «относящийся к **tri-str-o-* 'три звезды'» (т. е. к созвездию из трех звезд)[103], и др.-инд *Tiṣya*, также Сириус и небесный стрелок (подобный Кришану). Оба эти персонажа, как и *Tīr* (ср. *Тир* как обозначение планеты Меркурия), связаны с идеей плодородия, что, между прочим, отражено в Yašt VIII (Tištar Yašt), где рассказывается о поединке *Tištriya* с девом Апаошей (*Daēuu̯a Apaoša*, ср. *a-paoša* 'лишенный процветания')[104]; ср. иранский вариант новогоднего праздника *Tīragān*, а также весьма разветвленную ономастику, так или иначе связанную с именем божества[105].

Загадкой продолжает оставаться имя божества Терититунис, ставшее известным после опубликования Э. Форрером фрагмента договора между хеттским царем Тудхалиясом III и правителем Хайасы Каранни[106] (Bo 866 + 3793 + 4747). В этом фрагменте содержится список богов, упоминаемых, видимо, при заключении договора (род клятвы). На девятом месте упоминается *te-ri-id-ti-tu-u-ni-i-[š]* (*[Ur]u-*) *ta-ma-ad-ta*, т. е. бог Терититунис города Таматта. Г. Капанцян высказал два довольно противоречивых мнения относительно происхождения этого слова[107]. С одной стороны, он видел в нем сложное

слово, первая часть которого — хеттск. *tri-* 'три', а вторая — арм. *ttun*, *tutn* 'нога', 'хвост', откуда общее значение — 'трехножный', 'треххвостный'. С другой стороны, несколько неопределенно говорилось, что с «запада к нему [к *Terittitūniš*] примыкает греческое имя бога Τρίτων ⟨...⟩, а с востока иранское имя мифического героя *θraētaona*...». Таким образом, тень Триты еще раз обозначилась в связи с армянской мифологической темой. Однако, несмотря на то, что это объяснение хайасского теофорного имени в основном принято Г. Б. Джаукяном [108], исходящим в понимании языковой принадлежности хайасской топономастики из противоположной Г. Капанцяну концепции, — приходится по-прежнему считать имя бога *Terittitūniš* темным: неясность языка хайасских имен сковывает усилия проникнуть в этимологию этого слова. Тем не менее локализация хайасских языковых остатков в ареале, соседнем с более поздними поселениями армян [109], а также внешнее сходство имени *Terittitūniš* с проанализированными выше мифологическими именами, вынуждают помнить об этом слове в связи с данной темой и надеяться, что оно может еще бросить свет на спорные вопросы языка, культуры и истории древних и соседних народов Малой Азии.

Круг проблем, начатый анализом индо-иранских мифологических персонажей, чьи имена восходят к **Trit-*, неизбежно приводит к фундаментальному вопросу о роли числа *три* в разных сферах человеческой культуры. Недавнее исследование Гонды [110] лишний раз напомнило о том, что идея троичности пронизывает все творения древнеиндийского духа: природа и культура, космическое и социальное, сакральное и профаническое на каждом своем шагу просвечиваются трехчленными структурами, которые и становятся одним из основных элементов описания мира в цивилизациях подобного типа. Тем поучительнее вскрытие того же самого кода в коренящейся в индоевропейском наследии, но более специализированной индо-иранской мифологеме, которая до сих пор в этой связи всерьез не рассматривалась. «Троичность» Триты, Трайтаоны и т. п. персонажей оказалась не только глубже, чем это предполагалось (в силу главным образом этимологических соображений) раньше: она в этом случае явилась тем ключом, который открывает путь к более сокровенным слоям анализа и интерпретации.

Примечания

[1] Ср.: *V. N. Toporov*. Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts // Pratidanam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F. B. J. Kuiper on His Sixtieth Birthday. The Hague—Paris, 1968. P. 113—120; *Т. Я. Елизаренкова,*

В. Н. Топоров. Трита в колодце: ведийский вариант архаичной схемы // Σημειωτική: Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 67—70.

[2] *Candrámā apsv àntár ā́ suparṇó dhāvate divi ná vo hiraṇyanemayaḥ padáṃ vindati vidyuto vittám me asyá rodasī* (I, 105, 1). Любопытно, что Небо и Земля представлены здесь как некое двуединство (*rodasī* — двойств. число). Каждая строфа гимна заключается этим призывом к Небу и Земле, а весь гимн кончается словами *pṛthivī́ utá dyaúḥ* «Земля и Небо». Не исключено, что это «разъединение» Земли и Неба в конце связано именно с изменением положения спасенного Триты; для находящегося же на дне колодца Земля и Небо едины (*rodasī́*).

[3] Обращение к Агни, олицетворяющему огонь, в частности, небесный, и к Варуне, воплощающему собой водную стихию, вселенский Океан, достаточно показательно в свете дальнейших рассуждений.

[4] Ср.: *tritáḥ kū́pé vahito* (I, 105, 1), ср. X, 8, 7: *tritáḥ* 〈...〉 *vavré* 'Трита... в яме' (или: 'в глубине', 'в источнике' и т. п.). Заслуживает внимания контекст, в котором появляется Трита в гимне «Всем Богам» (X, 64, 3): Солнце и Месяц, оба Месяца, Яма на небесах, Трита, Ушас, Ночь, Ашвины.

[5] Впрочем, есть и другая триада — три светлых пространства неба, населяемых богами, ср. I, 105, 5: *amī́ yé devā sthána triṣv ā́ rocané diváḥ.*

[6] В Ригведе постоянно говорится о посреднической роли сомы, связывающего Землю с Небом; жертвоприношение Соме имеет целью восстановление этой связи.

[7] Ср.: *amī́ yé saptá raśmáyas tátrā me nā́bhir ā́tata* | *tritás tád vedāptyáḥ sá jāmitvā́ya rebhati...* I, 105, 9. Очень вероятно, что «семь лучей» относятся к какому-то созвездию, связанному так или иначе с Тритой (впрочем, есть мнение, что семь лучей обозначают восходящее солнце).

[8] Ср.: *asyá tritó nv ójasā vṛdhanó* 〈...〉 *varāhám* 〈...〉 *han.* X, 99, 6.

[9] См. Ригведа. Избранные гимны / Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972. С. 387.

[10] Собственно Аптья упоминается 8 раз в четырех гимнах (I, 109; V, 41; VIII, 47; X, 8). Подробнее о Трите (Аптье) см. *А. А. Macdonell.* Vedic Mythology. Strassburg, 1897. P. 67—69; *M. Bloomfield.* Trita, the Scape Goat of the Gods // JAOS. 15. 1894. P. 119 ff.; *K. Rönnow.* Trita Āptya, eine vedische Gottheit. Uppsala, 1927.

[11] *Tritó bibharti váruṇaṃ samudre.* IX, 95, 4.

[12] Ср.: *ádha sma yásyārcáyaḥ samyák saṃyánti dhūmínaḥ* | *yád īm áha tritó divy úpa dhmā́teva dhámati śíśīte dhmātárī yathá.* V, 9, 5.

[13] Ср. имя жреца Триты Канва (*Kaṇva*) и эпитеты Агни *kaṇvatamaḥ* «наилучший Канва» и *kaṇvasakhā* 'имеющий Канву другом' (X, 115, 6).

[14] Ср. II, 11, 20; Трита дает сому Индре.

[15] Ср.: *sá pī́tryāṇy ā́yudhani vidvān indreṣita āptyó abhy àyudhyat* (X, 8, 8).

[16] *...yásya tritó vy ójasā vṛtrám víparvam ardáyat* (I, 187, 1).

[17] Ср.: *triśīrṣā́naṃ saptáraśmiṃ jaghanvā́n tvāṣṭrásya cin niḥ sasṛje tritó gāḥ* (X, 8, 8).

[18] См. об этом: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[19] «Я спрашиваю о [моей] последней жертве. Пусть объяснит это вестник [богов]: "Куда ушло [мое] прежнее благочестивое [деяние]? Кто теперь уносит его [от

меня]”» (I, 105, 5); «Где же (мое) прежнее жертвенное возлияние?» (I, 105, 5); «И вот меня преследуют заботы, как волк дичь, мучимую жаждой» (I, 105, 7).

[20] О мысленной жертве в связи с Тритой говорится в «Махабхарате» (IX, 36).

[21] Не исключено, что это один из ранних примеров осознания независимости жертвы от прошлого зла и будущего блага, понимания ее как самодовлеющей ценности, для которой мы вольны выбирать соответствующую форму, в частности, и такую, которая не предусмотрена правилами и обычаями.

[22] «Вон тот путь Адитьев, созданный на небе как [творение], которое достойно восхваления | — Его вам не обойти, о боги (*ná sá devā atikráme*). Вы, смертные, не видите его (*tám martāso nā paśyatha*)» I, 105, 16.

[23] Ср. также Śāṭyāyanaka, Yaska, IV, 6; Nītimañjari и др.

[24] Рождение из з о л ы входит в круг довольно многочисленных мотивов, выявляющих семантическую роль золы и через нее статус героя, связанного с золой. См. *C. Levi-Strauss*. Mythologiques II. Du miel aux cendres. Paris, 1966, а также *В. В. Иванов*, *В. Н. Топоров*. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 111—114 (мифы о «зольных» героях, в частности, о мужском соответствии Золушке — *Cendrillon*).

[25] Лингвистические детали требуют частичных уточнений. Собственно, следовало бы ожидать *Prathamá*, *Dvitī́ya*, *Tṛtī́ya*; тем не менее производность указанных имен от *eka* ‘один’, *dva* ‘два’ и — с меньшей надежностью — *tri* ‘три’ очевидна. Ср., однако, *tritaya* ‘триада’ (*Панини* V, 2, 42 и сл. и др.). Не исключено, что первоначальное значение имен братьев следовало бы передавать как ‘Единица’, ‘Двойка’, ‘Тройка’, хотя и при таком предположении неизбежны некоторые неясности.

[26] Есть известные основания думать, что этот поступок должен рассматриваться как наказание Трите за то, что он женился раньше своих старших братьев. Вообще грех как-то связан с Тритой: «На Триту боги стерли этот грех. Трита стер его на людей» («Атхарваведа» VI, 113, 1). Вместе с тем следует вспомнить одну убедительную типологическую параллель. История библейского Иосифа («отрасль плодоносного дерева над источником» 49, 22), благословенного небом свыше и бездной долу (49, 25), младшего из братьев (исключая оставшегося дома Вениамина), брошенного ими в к о л о д е ц и затем п р о с т и в ш е г о и спасшего братьев и весь свой народ, в ее главных чертах удивительно схожа с историей ведийского Триты (из деталей ср. сновидческие способности Иосифа при том, что к Трите отсылаются дурные сны, и ощущение живой связи с поколениями предков как у Иосифа, так и у Триты). В основе обеих историй — общая схема. Потребность же в ее периодическом воспроизведении с перекодировкой на язык данной эпохи объясняется не просто интересом к прошлому, но и необходимостью включения его в актуальное настоящее на пути к будущему, заранее сознающему, что и оно некогда станет прошлым, и поэтому с благоволением к нему относящемуся.

[27] О Трите как хранителе *амриты* ср. Ригведа II, 34, 10; Тайттирия-Самхита I, Тайттирия-Брахмана I. С этим связано представление о том, что Трита наделяет долгой жизнью.

[28] Ср. также *ekatā* ‘единство’, ‘совпадение’, ‘идентичность’ («Шатапатха-Брахмана», «Чхандогья-Упанишада», «Махабхарата» и др.), ср. *ekatām api-yā-* ‘стать одним с …’.

[29] В эпических источниках указывается и имя отца трех братьев — Гаутама (или Праджапати, или Брахма). В Ригведе (X, 46, 3) Трита — сын Вибхуваса.

[30] Из более ранних работ см.: *H. S. Nyberg*. Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938. S. 69, 258, 260, 286, 292, 312, 322; *S. Wikander*. Der arische Männerbund. Lund, 1938. S. 100 ff.; *его же*. Vayu. I. Lund, 1942. S. 74 ff., 163 ff.; *G. Widengren*. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. S. 23, 43, 45 ff., 50 ff»., 54, 107 f., 208, 209 и др.

[31] Ср.: *θritō sāmanām sĕvištō* ⟨...⟩ *tat ahmāi jasat āyaptĕm yat hē puθra us. zayōiθe urvāxšayō kĕrĕsāspasča*; а также *θritō paoiryō mašyānām θamnaŋuhatām* ⟨...⟩ *yaskĕm yaskāi dārayat*. Videvd. XX, 2. — *Θrita* было также не только именем отца Урвахшаи и Keресаспы, но и сына Саюждри, ср.: *ašavazdaŋhō θritahe sāyuždrōiš*. Yt. XIII, 113 (ср. еще Yt. V, 72). Ср. *θritī*, nom. propr. дочери Заратуштры (Yt. XIII, 139: *θrityå ašaonyå*); *θritya-* 'третий' (*kō tē aētaēšąm aršnąm paoiryō* ⟨...⟩ *bityō* ⟨...⟩ *θrityō* ⟨...⟩ *tūiryō*... Videvd. XVIII, 33—46; Yasna IX, 10; Yt. I, 7; XIV, 9 и др.), *θrityāi* и т. п.

[32] Связь *Θrita*'ы с мировым деревом и его вариантами (древо бессмертия, растение Хаома) заставляет серьезно подумать о возможности отражения подобного мотива и в индийской традиции. Ср., например, имена отца Триты или его спасителя (Праджапати, Брихаспати, Брахман). Они относятся к мифологическим персонажам, почти бесспорно связанным с образом мирового дерева. Впрочем, и сам Трита осуществляет функцию связи космических зон, подобно мировому дереву. В реконструкции соотнесение Триты с мировым деревом кажется еще более очевидным.

[33] Ср.: Yt. V, 72; XIII, 113, где, в частности, упоминается отец *Θrita*'ы.

[34] Ср.: авест. adj. patr. *āθwyānay-* 'происходящий от Атвьи'.

[35] Ср.: *θraētaonĕm āθwyānĕm*. FrW (фрагмент Westergard'a) 2, 2; *θraētaonahe āθwyānōiš*. Yt. XIII. 131; *vīsō puθrō āθwyānōiš vīsō sūrayå θraētaonō*. Yt. V, 33; XVII, 35 и др. См. *Chr. Bartholomae*. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904. S. 799—800.

[36] Наиболее точное соответствие авест. *Θraētaona* обнаруживается в Ригведе I, 158, 5: *śiro yád asya t r a i t a n ó vitákṣat svayám dāsá úro ánsāv ápi gdha* «Wenn Traitana sein Haupt spaltet, soll (?) sich der Diener selbst die Brust und Schultern zerfleischen» (перевод Гельднера). Здесь *Traitaná* — nom. propr. мифологического персонажа, так или иначе связанного с Тритой. Ср. также *traitá* 'тройка', а также 'относящийся к Трите', *trétā* 'число три', *tretinī* 'тройной огонь на алтаре' (RV X, 105, 9; от *trétā*) и т. п.

[37] Ср. др.-инд. *Ekata, Dvita, Trita*.

[38] Ср. вед. *tri-śīrṣán* 'трехголовый', о чудовище, противнике Триты. Следовательно, троичность отражена в образе обоих соперников, но она асимметрична из-за того, что тройка, в которую входил Трита, распалась (предательство братьев).

[39] Ср. также Yt. V, 34; IX, 14; XV, 24; XVII, 34. На основании этих и некоторых других упоминаний Трайтаоны в Авесте и последующей истории этого образа правдоподобно предположение о развитых версиях этого сюжета уже в доавестийский период.

[40] Авест. *aša-*, др.-перс. *arta-*, как и соответствующее им вед. *ṛtá-*, восходят к общему индо-иранскому источнику. К вед. *án-ṛta* ср. авест. *an-arĕta-* 'беззаконный', 'враждебный правде (и праву)', *an-aša-van* 'лишенный веры (нравственного закона, правды)'.

[41] Ср.: *H. Lommel*. Die Yašt's des Avesta, überzetzt und eingeleilet. Göttingen, 1927. S. 151 u. a.

[42] В некоторых рукописях Фирдоуси говорится о дочерях Джемшида. В пехлевийских источниках, напротив, упоминаются три его сестры.

[43] Интересно, что троичность обыгрывается в каждом поколении: у самого Феридуна два брата — Пормайе и Кеянуш; у него же — три сына (Сельм, Тур, Иредж); впрочем, и в Авесте говорится о трех сыновьях Трайтаоны. Уместно напомнить, что в уже цитировавшейся части XIX, 34—35 также выступает трое мифологических персонажей, связанных с *хварна*: Йима, Трайтаона и Кересаспа. Ср. также трех драконоубийц — Митра, Трайтаона, Кересаспа. В высшей степени симптоматично, что праздник, посвященный Митре (*Mihragān*), связывается и с убийством Феридуном Аждахи.

[44] Об отражении этой темы в искусстве см., в частности, *Н. В. Дьяконова*. Терракотовая фигурка Зохака // Труды Отдела Востока Гос. Эрмитажа. Т. III. Л., 1940. С. 195—208; *Н. Н. Негматов*. Резное панно дворца афшинов Уструшаны // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1977. С. 353—362 и др.

[45] См.: *G. Widengren*. Op. cit. S. 41—49.

[46] Ср. связанный с Трайтаоной образ стрелка Кересаспы (*Kərəsāspa* > *Karsāsp* > *Garšāsp*), поразившего рогатого дракона (*Aži srvara* > *Aži sruvar*).

[47] Одна из основных процедур — расчленение жертвы (чудовища, первочеловека) на части, отождествление их с частями Космоса и создание из элементов микрокосма всего состава макрокосма.

[48] См. *A. Aarne*. The Types of the Folk-Tale. Helsinki, 1961. Имеются в виду прежде всего варианты А, В, А—В и даже С, а отчасти и тесно связанные с этим кругом сказки типа 300 (победитель змея, освобождение царевны) и типа 302 (Кощеева смерть).

[49] Не менее интересны такие названия младшего брата, как *Иван Утренней Зари*, *Иван Полуночной Зари* (собрание сказок Худякова, № 81); *Световик «Светозор»*, *Вечерник*, *Полуночник* (Собрание Эрленвейна, № 4) и т. п., — в связи с ведийским Тритой, который последовательно вглядывается в ночное, предрассветное и утреннее небо. Не менее интересно, что в русской сказке, содержащей схему № 301 по Аарне (*Афанасьев* № 142), ее герой, богатырь *Надзей* (мужск. р. к *Надежда*), рождается из золы-пепла, как и Трита, если судить об этом по некоторым древнеиндийским источникам; в другой сказке (*Афанасьев* № 135 [№ 300 по Аарне]) *Иван Попялов* (от *попел*, *пепел* 'зола') побеждает Змея, и в царстве наступает день.

[50] Их символы в связи с тремя космическими зонами рассмотрены автором этих строк в другом месте («К реконструкции мифа о мировом яйце» // Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967. С. 81—99).

[51] В другом месте показано исключительное сходство в описании этого змея с Вритрой.

[52] Ср. мотив — Трита и напиток бессмертия (*амрита* или *сома*).

[53] Нередко здесь вводится мотив жертвы: третий брат кормит птицу своим мясом (ср. выше о жертве Триты), что так или иначе соотносится с всемирно известным мотивом, связываемым с Буддой.

[54] Ср. синтез Вселенной в новогоднем ритуале.

[55] Ср.: *É. Benveniste, L. Renou*. Vṛtra et Vṛθragna. Paris, 1934. P. 31 ff.; *G. Dumézil*. A propos Vĕrĕθrayna // Mélanges H. Grégoire. I. 1949. P. 223—226 (ср. RHR 117. 1938. P. 152 et suiv.).

[56] См.: *H. Humbach*. Methodologische Variationen zur arischen Religionsgeschichte // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974. S. 193: «Hinzuzufügen ist olfensichtlich np. *gurinj* 'ein Falke', das kaum anders als aus einem starken Stamm **wṛnjanmit* schwächster Ablautstufe des Vorderglieds zu erklären ist». — Другое объяснение («als Verschreibung aus arab. *kūbağ* 'männlicher Sakerfalke'») см.: *U. Schapka*. Die persischen Vogelnamen. Würzburg, 1972. S. 235 (№ 723). Авест. *vārənjan- / vārəga-* (**vārəṇyn*) означает, буквально, 'Lämmerschläger'. Ср.: *B. H. H. Stricker*. Vārayna, the Falcon // Indo-Iranian Journal. Vol. 7. 1964. P. 310—317.

[57] Такого же происхождения, вероятно, название сказочных птиц типа русск. *Вострогор, Вострогот* (Ср.: *Вострогор-от птица да всем птицам птица; Вострогот птица вострепещется. | А Фаор-от гора вся да восколеблется*). См. Словарь русских народных говоров. Вып. 5. Л., 1970. С. 149. О ряде других отражений этого иранского имени см. *О. Н. Трубачев*. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967. С. 64—71.

[58] То, что Индра называется *Vṛtrahan*, не опровергает сказанного выше, но заставляет поставить вопрос о возможности рассмотрения Индры и Триты как разных ипостасей некогда единого мифологического образа.

[59] Ср. типичный финал: «Вечорка и Полуночка вытащили своего брата Зорьку и трех королевен на белый свет. Приезжают они все вместе в свое государство; королевны покатили в чистом поле своими яичками — и тотчас явились три царства: медное, серебряное и золотое. Король так обрадовался, что и рассказать нельзя; тотчас же обвенчал Зорьку, Вечорку и Полуночку на своих дочерях...» (*Афанасьев* № 140).

[60] Легко показать, что генетически сказки этого типа связаны с типом 301.

[61] Ср. в пехлевийском тексте *Denkart* 7, 1, 28: «...u mat andar Fretōn zīndakīh ō Ērec i Fretōnān ham v a x š hac dātār. apar. barišnīh. u patiš parakand u varzīt erīh. dāt. jōyīhīt hān i pahrom yān pat xvādišn i hac pit [i Fretōn]. uš mat hac dātār hān yān pat āfrin i Fretōn "Du vivant de Fretōn, la meme P a r o l e, transmise par le Créateur, revint à Ērec i Fretōnān. Par elle, il répandit et pratiqua la loi aryenne. Cette faveur supreme fut cherchée à la demande de son père (c.-à.-d. Fretōn), et cette faveur lui vint du Créateur avec la bénédiction de Fretōn"», ср. *M. Molé*. Le partage du monde dans la tradition iranienne // Journal Asiatique. T. CCXL. 1952. Fasc. 4. P. 458.

[62] Еше одна характерная деталь в связи с воплощением первой функции в образе Ивана-дурака — он п о э т, подчеркивается его п е н и е, его умение играть на чудесной д у д о ч к е или г у с л я х-самогудах (ср. *Афанасьев* № 238 и др.), благодаря чему он приобретает богатства. Наконец, еще одно исключительно важное обстоятельство: Иван-дурак говорит н е т а к, как остальные; в его речи, помимо загадок, прибауток, шуток, отмечены фрагменты, где нарушаются или фонетические, или семантические («бессмыслицы», «нелепицы», «небывальщины») принципы обычной речи, или даже нечто напоминающее заумь. В этом смысле Иван-дурак носитель той разновидности древней поэтической речи, которая связана с нарочитой деформацией ее (ср. средневековый ирландский *bérla etarscartha* 'разъединенный язык' с разными способами рассечения [ср. ирл. *díchned*, собств. — 'обезглавливание'] и растягивания слов; *vakrokti* [букв. 'изогнутое выражение'], «двусмысленную речь» авторов старых санскритских поэтик; *motz romputz* [Peire d'Alvernha II, 33] провансальской поэзии, ср. *entrebrescar los motz* и т. п.), в частности, может быть, с принципом анаграмми-

рования как важнейшим приемом древней поэзии (ср. работы Ф. де Соссюра в этой области).

[63] О них довольно подробно рассказыается и в «Шахнаме», однако функциональное размежевание трех братьев дано весьма приглушенно, за счет чего более явно выступают этнокультурные различия.

[64] Ср. *M. Molé*. Op. cit. P. 456—457; *G. Messina*. Il libro apocalittico persiano *Āyātkār i Žāmāspīk*. P. 44 sg.

[65] Сам мотив выбора иногда обнаруживается и в русских сказках указанного типа.

[66] Связь *хварна* (фарна) с младшим сыном (третьим) Фретона подтверждает мысль о том, что Иван Третей (или Иван-дурак), женясь на царской дочери, приобретает некую благодать, соотносимую с хварном. Жених достигает состояния, когда он стал п а р н е м (*парень*, видимо, заимствовано из *x^{v}arĕnah-* 'слава', 'величие' и т. п., скорее, из его продолжений; см. *В. Н. Топоров*. О происхождении нескольких русских слов (К связям с индо-иранскими источниками) // Этимология 1970. М., 1972. С. 23—37).

[67] См.: *G. Dumézil*. La préhistoire indo-iranienne des castes // Journal Asiatique. T. CCXVI. 1930. Предшественником Дюмезиля в этом отношении был А. Кристенсен, ср.: *A. Christensen*. Les types du premier homme et du premier roi dans l'istoire légendaire des Iraniens. Pt. 1. Stockholm, 1917 (= Archives d'études orientales. Vol. 14); ср. *его же*. Op. cit. Pt. 2. Stockholm, 1934.

[68] Этнический аспект (правда, в хозяйственно-экономической аранжировке) был подчеркнут в статье: *É. Benveniste*. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales // Journal Asiatique. T. CCXXX. 1938. P. 529 et suiv. Ср. коррективы — *W. Brandenstein*. Abstammungssagen der Scythen. WZKM. 52. 1953. S. 185 и *Э. А. Грантовский*. Индоиранские касты у скифов // XXV Международный съезд востоковедов. Доклады. М., 1960, и др.

[69] Помимо ряда параллелей из близких традиций, об этом, возможно, свидетельствуют и этимологические разыскания над именами сыновей Таргитая. Ср. *В. И. Абаев*. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.—Л., 1958. С. 242—243; *его же*. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965. С. 39—40 (ср. *Э. А. Грантовский*. Указ. соч. С. 7—9): Солнце-царь (Колаксай, из **Hvar-xšaya*) — Гора-царь (Липоксай, из **Ripa-xšaya*) — Владыка глубин или Море (река)-царь (Арпоксай, из **Arpa-xšaya*, ср. осет. *arf* 'глубокий', до метатезы **apr-*, ср. Δάναπρις).

[70] Существенно, что Таргитай вступает в брак со своей матерью — Землей, которая и рождает ему трех сыновей. Во втором варианте скифской генеалогической легенды (*Геродот* IV, 8—10) Геракл (=Таргитай) вступает в брак с полудевой-полузмеей (полуехидной), что также отсылает нас к соответствующим зонам по вертикали. В варианте Диодора Сицилийского Зевс от союза с такой же двойной природы женщиной получает сына Скифа. Подробный разбор версий с рядом ценных наблюдений см. в кн.: *Д. С. Раевский*. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977. С. 19—80 («Скифская генеалогическая легенда»). Из последней литературы ср. также *А. М. Хазанов*. Социальная история скифов. М., 1975. С. 36—54. («Скифские этногонические легенды как исторический источник»).

[71] Не касаясь этого вопроса здесь, следует все-таки заметить, что теоретическая возможность связи этих имен существует. Хотя убедительная этимология Ταργίταος отсутствует (согласно Д. С. Раевскому: **dār-gaēθa*, авест. *gaēθa*, ср.-перс. *gētāh*

'телесный, материальный мир'; указ, соч. С. 61 с отсылкой к работе 1972 г.), можно поставить вопрос о наличии элемента со значением 'три' в начале этого имени. Окончательный ответ зависит от того, были ли в скифо-сакском лингвистическом мире формы этого числительного типа **tar-*, **tir-*. Не исключено, что ягнобские формы — ср. *tiráy* (западн. и переходн. говоры), *siráy* (селение Питип), *saráy* (восточн. говоры), см. *М. С. Андреев, Е. М. Пещерева.* Ягнобские тексты. М.—Л., 1957. С. 336 (ср. еще: *t'ray*, *tẹray*, *sĕráy* и т. п.) — фиксируют именно эту стадию. Ср., между прочим, меотийское имя Τιργαταώ (Polyaen. VIII, 55), едва ли отделимое от Ταργίτος; см. *L. Zgusta.* Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955. S. 262—263 (e 533). Другие памирские формы (сарык. *aroy*, *haroy*, рушан.-хуфск., шугнан. *aray*, бартанг. *arāy*, мундж. *x'ray*, *xeroy*, сангл., ишкаш. *roy*, *ruy*, *ru* и т. п.), как и осет. *aertae* (с метатезой и протезой) или более далеки, чем ягнобские, или трактуются несколько иначе. Если стадия **tar-/*tir-* 'три' окажется надежной, можно было бы видеть в Ταργίτος исходное иранск. **tar-gaēθa*, т. е. — 'обладающий тремя мирами' (**gait-* — ср. лит. *gyvata* 'жизнь', ирл. *bith* 'мир') или **tar-gātav-*, т. е. 'обладающий тремя местами' (ср. авест. *gātav-*, др.-инд. *gātáv-*), ср. такие образцы, как др.-инд. *tri-kāya*, *tri-guṇa*, *tri-mūrti* и т. п. или авест. *θri-zantav-*, *θri-pada*, *θrivačahya*, *θri-pīθwa-* и др. Разумеется, лишь как гипотеза.

[72] Армянское заимствование из иранского, *Vahagn* предполагает примерно тот же источник, что и такие среднеиранские формы, как согд. *Vašayn* (из **Varšayn*), сакск. *Varlagn* (ΟΡΛΑΓΝΟ, на сакской монете с изображением птицы, в которую воплотился *Vṛθrayna*, ср. этот же мотив из Yašt XIV, 19), хорезм. *Artayn* (ср. Αρτάγνης из Коммагены) и др.; осет. *Eltağan*, ранее включавшееся в этот ряд, сюда не относится, см. *É. Benveniste.* Études sur la langue ossète. Paris, 1959. P. 130; *G. Dumézil.* A propos de quelques représentations folkloriques des ossètes // Festgabe für Herman Lommel. Wiesbaden, 1960. P. 38—39 (1. Adieu à *Eltağan*). О других близких формах см. *É. Benveniste, L. Renou.* Op. cit. P. 5 ff., 93 ff. и др.; *P. Thieme.* JAOS. 80. 1960. P. 312 ff.; *M. Mayrhofer.* KEWAi, s. v. *vṛtram.*

[73] *Гр. Капанцян.* Малоазийские боги у армян // Гр. Капанцян. Историко-лингвистические работы. Т. I. Ереван, 1956. С. 318—319; ср. *H. Hübschmann.* Armenische Grammatik. I. Leipzig, 1897. S. 77—78.

[74] Ср.: *М. Абегян.* История древнеармянской литературы. Т. I. Ереван, 1948. С. 33—35 («Вах'агн — бог громовник»); *его же.* Der armenische Volksglaube. Leipzig, 1899; *Г. Капанцян.* Указ. соч. С. 320—323 и др.

[75] Кстати, и слово *višap* заимствовано из авест. *višāpa* (как эпитет к *aži* 'змея', 'дракон').

[76] Именно таково предположение М. Абегяна, см. указ. соч. С. 44.

[77] Нужно отдать должное интуиции М. Абегяна и Г. Капанцяна, которые в связи с Ва(х)агном упоминают и Т р и т у, правда, в качестве лишь типологической параллели среди многих иных.

[78] Ср. у Моисея Хоренского I, 31: «Затем в Песне воспевали борьбу Вахагна с драконами и победу над ними. Все воспеваемое (о нем) имело большое сходство с подвигами Г е р а к л е с а. — Воспевали также его апофеозу; и там, в стране Иверов, была ему воздвигнута с т а т у я в рост его, которую чествовали жертвами» и далее II, 12: «Он (Арташес) нашел в Азии литые из меди золоченые изображения Артеми-

ды, Геракл еса и Аполлона, приказал отправить их в нашу страну и поставить в Армавире ⟨...⟩, а статую Геракл еса, изваянную Скиллисом и Дипеном критским, считая (за изображение) предка своего, Вахагна, — поставили в Тароне, в таронской провинции, в собственной их деревне — Аштишате, по смерти Арташеса». См.: История Армении Моисея Хоренского. Новый перевод Н. О. Эмина. М., 1893. С. 46 и 64, ср. еще II, 8. Ср. у Фавстоса Бузанда: «Он был рукоположен ⟨...⟩ великим Григорием, когда тот разрушил алтари капища Геракла, т. е. Вахагна, в местности под названием Аштишат» (III, 14). В Таронском храме (*Vahevanean mehean*, по Агафангелу, § 809) жрецами были сыновья Ва(х)агна; от него же берет свое происхождение жреческий род *Vahevuni* (или *Vahnuni*). Там же чтились жена Ва(х)агна Астх'ик и его мать «златородная» Анаит.

[79] По-сирийски — 'сын Солнца'.

[80] *hetk' yardagoli.*

[81] В муках рождения находились Небо и Земля;
В муках рождения лежало и пурпуровое Море;
В муках рождения находился и красненький Тростник;
Из горлышка Тростника выходил дым;
Из горлышка Тростника выходило пламя;
Из пламени выходил юноша —
У него были огонь-волосы,
У него была борода-полымя
И глаза (словно два) солнышка.

Ср. известное стихотворение Иоаннеса Иоаннисяна «Рождение Ваагна».

[82] Об этом справедливо писал В. В. Иванов, особенно обстоятельно разобравший роль этимологических фигур в поэтической структуре песни о Ва(х)агне. См. *В. В. Иванов.* Заметки по сравнительно-исторической индоевропейской поэтике. 2. Индоевропейская поэтическая формула в древнейшем армянском стихотворении // To Honor Roman Jakobson. The Hague—Paris, 1967. С. 981—984; *его же.* Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках // Этимология 1967. М., 1969. С. 47—56.

[83] Варианты: *erkin ... erkir ... ew covn cirani.*

[84] Правда, обычно *cirani cov* понимается как обозначение небесного моря (при этом указывают армянскую молитву, в которой небо уподобляется небесному морю), но, во-первых, небесное море есть часть той хаотической водной стихии, которая ограничивает Космос со всех сторон (ср. океан Варуны), и в этом смысле оно эквивалентно нижнему миру; во-вторых, правдоподобно предположение, что «пурпуровое море» является синтетическим образом, соединяющим огонь («пурпуровый») и воду («море») (ср. подобную мифологему в разных древних традициях, в частности, в ипостасных воплощениях: Посейдон-Нептун, чей трезубец толкуется как образ трех огней в водах; стоит вспомнить, что Трита тоже осуществляет медиацию противопоставления огня и воды, см. ниже); наконец, в-третьих, само слово *cov*, по авторитетному мнению (см. статью В. В. Иванова со ссылкой на письмо И. М. Дьяконова), восходит к урартск. *şue* (**çovi* > **çovə*), которое первоначально обозначало, видимо, воду, и лишь потом озеро (арм. *cov*, кроме моря, обозначает и большое озеро, например Севан или Ван).

[85] Это обращение, являясь рефреном, замыкает каждую строфу и весь гимн в целом; в песне о Ва(х)агне упоминание Неба и Земли начинает текст.

[86] Ср. в «Атхарваведе»: «Лишенными долга в этом, лишенными долга в другом, лишенными долга в третьем мире пусть станем мы!» (VI, 117). Естественно, что «третий» может иметь и хронологический аспект. Ср. также манихейские трансформации Митры, как Πρεσβευτὴς ὁ Τρίτος, *Tertius Legatus*, причем, однако, и здесь именно «третий» персонаж выступает как особо отмеченный и актуальный.

[87] Учитывая авест. *tar-* 'преодолевать', этимология скифск. Ταργίταος (см. выше) может приобрести и несколько иной вид.

[88] Так, «Hong fan», включенный Сыма Цянем в свой труд (IV, 219), приписывает Воде числовое значение 1, Огню — 2, Земле — 5 и т. д. (ср. «Yue ling»: Земля — 5, Вода — 6, Огонь — 7 и т. п.). Несколько иной тип представлен в формулах: один — это Целое, два — это *инь* и *ян* и т. п. *M. Granet*. La pensée chinoise. Paris, 1934. P. 277 и др. Ср. также триады (в частности, и Небо — Земля — Нижний мир) в Упанишадах.

[89] Ср.: *A. Meillet* // Mélanges Émile Boisacq. I. Bruxelles, 1937. P. 1 suiv.; *V. Pisani* // Miscellanea Giovanni Galbiati. III. Mailand, 1951. P. 6; *В. В. Иванов*. Указ. соч. С. 47—49; ср. также (иначе) *J. Knobloch*. Zu armenisch *erkin* 'Himmel', *erkir* 'Erde' // Handes Amsorya. 1961. № 10—12. S. 541—542; Гр. Ачарян, s. v. *erkin*, *erkir*.

[90] Ср. лат. *dubius*, *dubāre*, *dubitāre* : *duo*, др.-греч. δοιή 'сомнение': δοιός 'двойной', нем. *zweifeln* и т. п.

[91] Др.-арм. *erkean erkiwł mec* 'убоялись страхом великим', арм. *erknčim* 'боюсь', ср. др.-греч. δείδως и др.

[92] Ср. также авест. *dəbaēš-*, *ṭbaēš-*, *dvaēš-* 'враждовать', 'оскорблять', др.-инд. *dviṣ-* 'ненавидеть' — к **dvaya*, см. *О. Н. Трубачев*. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967. С. 56—57.

[93] Не следует забывать и о других фрагментах более или менее близких в звуковом отношении, например *eleg* 'тростник'; *elegnik* и т. д.

[94] Интересно, что Геродот (IV, 179, 188) сообщает о ливийском (якобы) божестве Тритоне, связанном с водами (ср. там же реку Тритон и озеро Тритониду: Тритон спасает аргонавтов) и делающем предсказания о будущем (ср. о Трите). Кстати, Тритон восседает на треножнике, что отсылает к числу три (ср. треножник пифии), которое в этом случае, возможно, соотносимо с тремя космическими и временными планами, которые становятся доступными (видимыми и ведомыми) предсказателю во время предсказания. — Ср. также эпитет Афины — Τρῑτογένεια (по месту ее рождения).

[95] Ср.: *J. Loth*. Notes étymologiques et lexicographiques // Revue celtique. 43. 1926. P. 157—158; *Chr.-J. Guyonvarc'h*. Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques. XXVII // Ogam. 19. 1967. P. 233—235 (Не говоря о Stokes, Pokorny и др.). Исключительно показателен фрагмент с аллитерацией, определяемой анализируемым словом. Ср. RIAD: *Loch Bél Dracon — dremne gal,* | *cen meirbe is cen mibal* — | *triath trethain co trumna thair* | *diarbo Cliach, sunna sefain* «Loch Bel Dracon, fierté de valeur, — sans erreur et sans obscurité, — une grande et puissante mer à l'est — là où il était Cliach fit de la musique» («Metrical Dindshenchas». IV. P. 224, строки 21—24).

[96] Возможно, в том же направлении следует искать разгадку и других неясных имен, например 'Αμφιτρίτη, мать Тритона, Τριτογένεια, одна из эпиклес Афины, иллир. Nom. propr. *Trita-nerus* (*Tritanus*, *Tritano*) и т. п. Ср. также др.-сев. *þridi*, которое в Эдде обозначает числительное 'третий' и выступает в качестве важного мифологического имени. Ср. в «Видении Гюльви» («Младшая Эдда»): «Он увидел три престола, один другого выше. И сидят на них три мужа ⟨...⟩ И приведший его отвечает, что на самом низком из престолов сидит конунг, а имя ему — Высокий. На среднем троне сидит Равновысокий, а на самом высоком — Третий». Характерно, что Третий рассказывает о Муспелле, который здесь выступает как страна огня (ср. значение 'конец мира', 'страшный суд' в одном древневерхненемецком тексте X в.).

[97] Ср. выше о Кересаспе. Тиру было посвящено святилище в Армавире. См. *A. Carrières*. Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne. Paris, 1899. P. 13—14.

[98] Допускают, что это имя раньше произносилось как **Tiri*.

[99] Ср. подробнее: *Г. Капанцян*. Указ. соч. Т. 1. С. 317—318. Рассматриваемое иранское божество почиталось у армян как покровитель искусства и знания.

[100] Ср. также связь со снами Варуны (он же соотнесен с водами, как и Трита Аптья).

[101] Ср. у Моисея Хоренского I, 26: Аждахак, волнуемый сомнением, видит в чудесном сне свою будущность.

[102] См. *G. Widengren*. Die Religionen Irans. S. 336.

[103] Возможно, что имеется в виду старое название Пояса Ориона. Ср. с одной стороны, соответствие между армянским Х'айком и Орионом, а с другой — мотив беотийского великана и охотника, сына Посейдона или Геи (варианты).

[104] Подробнее см. *B. Forssman*. Apaoša, der Gegner des Tištrija // KZ 82. 1968. S. 45 ff.

[105] Помимо старых, хорошо известных данных, см. теперь: *M. Mayrhofer*. Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen. Wien, 1973. S. 239—240.

[106] *E. Forrer*. Ḫajasa-Azzi // Caucasica. 9. 1931. S. 1—24.

[107] *Г. Капанцян*. Хеттские боги у армян // Г. Капанцян. Историко-лингвистические работы. I. Ереван, 1940. С. 307); *его же*. Хайаса — колыбель армян. Ереван, 1947. С. 94—95.

[108] См. *Г. Б. Джаукян*. Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам. Ереван, 1964. С. 51—52 (Archiv Orientální. 29. 1961). Здесь же приводятся возможные параллели ко второй части имени *Teritti-tūniš*, хаттск. *Tetepirian*, *Tetišḫapi-*, *Titiutti* и т. д. (*tete-*, *titi-* 'великий', ср. груз. *didi*, откуда *Terittitūniš* — 'трижды великий', ср. арм. *eṙamec*, а также и.-евр. ономастику с элементом *Tri-*, фрак. Τριβαλλοί, фриг. Τριχασβος, иллир. *Triteuta* и т. п.).

[109] Ср., впрочем, *И. М. Дьяконов*. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968. С. 209 и сл. (о теории хайасского происхождения армян); отчасти *В. Бэнэцяну*. Некоторые вопросы этногенеза армян // Историко-филологический журнал. Ереван, 1961. № 2. С. 91—123.

[110] См. *J. Gonda*. Triads in the Veda. Amsterdam — Oxford — New York, 1976.

1977

ИЗ «РУССКО-ПЕРСИДСКОГО» ДИВАНА

Русская сказка *301А, В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» — «Шах-наме» и авестийский «Зам-язат-яшт»

(Этнокультурная и историческая перспективы)

Памяти Николая Каллиниковича Гудзия

В рамках проекта, посвященного исследованию этнокультурной и языковой истории Восточной Европы, важное место занимает тема в з а и м о д е й с т в и я языков и культур во всем его возможном многообразии. Любой контакт двух языков или культур предполагает именно взаимодействие, результат которого нечто меняет в каждом из участников, даже если (при поверхностном взгляде) представляется, что перед нами характерный случай одностороннего влияния (этнокультурно-языковой комплекс А «заимствует», т. е. подвергается активному, извне осуществляемому влиянию, из комплекса В некий элемент N). Разумеется, рецепция такого рода для комплекса А обозначает всегда некоторое приобретение, уплотнение культурной и/или языковой ткани или, по меньшей мере, ее изменение (случай, когда включение нового «чужого» элемента вызывает потерю близкого ему по смыслу и функциям старого «своего» элемента). Значение таких приобретений-заимствований по достоинству оценивается наукой, причем в последнее время все чаще подчеркивается тот эффект, который подобное приобретение имеет в рамках целого, некоего системообразующего узла.

Поскольку приобретение «чужого», как правило, зримо меняет нечто в «с в о е м», а «дающая» сторона как бы сама ничего не теряет и не претерпевает изменений, внимание специалистов преимущественно было направлено на «принимающую» и обогащающуюся сторону, а «дающая», но не скуде-

ющая (*Что отдал, то твое*) сторона оказывалась в тени, из-за чего акцент ставился на «односторонне» направленных ситуациях, которые в пассивном аспекте определялись как заимствование, а в активном — как влияние. Но односторонность в подобных ситуациях всегда мнима: «односторонняя связь» contradictio in adjecto. Любой этнокультурный и этноязыковой контакт — всегда обмен и, следовательно, всегда двусторонен, обоюден, а это значит, что сам акт обмена оставляет свои следы-результаты как на «принимающей» стороне, так и на «дающей». Из сказанного не следует, что обмен непременно осуществляется на паритетных началах и/или что он по своим результатам «бессмыслен» и ничего не меняет (*шило на мыло*) по существу. Но любое претендующее на адекватность описание ситуации взаимодействия должно предполагать знание того, ч т о и н а ч т о обменивается. В зависимости от состояния этих двух «что» определяется сам характер обмена, его тип. Эти «что» могут быть очень разными, но обмен оказывается «осознанно» эквивалентным и в принципе выгодным обеим сторонам (товар ⇔ деньги). В случае «односторонней» направленности предполагается обмен, чаще всего не осознаваемый или осознанный не сразу, «интенсивного» на «экстенсивное», причем — и это своего рода парадокс — первое связано с пассивной «принимающей» стороной, а второе — с активной «дающей». В самом деле, «дающая» сторона не столько «дает», сколько предоставляет возможность, чтобы из нее «брали», а «принимающая» сторона не столько «принимает», сколько сама и даже без ведома другой стороны «берет» у нее то, что ей нужно, и в том объеме, который ей требуется, в котором она может усвоить «взятое», не нарушив своего внутреннего равновесия (впрочем, хорошо известны и такие патологические случаи, когда «берущая» сторона, образно говоря, «объедается» взятым и оказывается не в состоянии его переварить). Такой обмен скорее может быть уподоблен сдаче в аренду: «принимающая» сторона уступает с в о е место «чужому», получая за это выигрыш в виде некоего нового, нужного ей элемента, а занимающая это уступленное место «дающая» или, точнее, «позволяющая брать у себя» сторона выигрывает в приобретении нового же для нее пространства, позволяющего в принципе и в ряде отношений доминировать над стороной, сдавшей какой-то свой участок в аренду, в л и я т ь. Общая формула подобного обмена может быть выражена следующим образом — «экстенсивное» («пространство» культуры) обменивается на «интенсивное» («новый» элемент культуры) или, иначе говоря, за приобретение нового смысла или нового способа (формы) его выражения приходится платить уступкой другой стороне части своего культурного пространства (то же может быть сформулировано и с точки зрения «дающей» стороны).

И в рассматриваемом ниже случае, даже если не касаться деталей, одна сторона (русская) выиграла нечто новое («культурное приобретение»), а дру-

гая (иранская) выиграла дополнительную часть «культурного» пространства, расширив свое прежнее и пометив это новое пространство флажком своего языка и своей культуры. В широком плане обе стороны оказались в выигрыше, потому что, идя навстречу друг другу, они заложили еще одну связь, сделав еще один шаг в формировании некоего общего культурно-языкового пространства, заполняемого новыми элементами.

Один из примеров такого обмена представлен ниже. В данном случае «принимающей» стороной оказалась русская, а «дающей» — иранская. В центре внимания — первая (что соответствует идее проекта), впускающая в свое пространство «чужое» и усваивающая это старое «чужое» как новое «свое». Этот пример показателен еще в трех отношениях — во-первых, речь идет в нем об обмене, при котором заимствуются не отдельные элементы, но целые их констелляции, образующие текст; во-вторых, о таком тексте, в котором ряд ключевых в культурно-историческом и собственно «текстологическом» отношении элементов кодируется на языковом уровне средствами «чужого» языка, и, в-третьих, о том случае, когда обращение к новому «чужому» позволяет актуализировать (по меньшей мере, снова вспомнить) и свое старое культурное наследие, вернуться к своим историческим корням, к самому себе.

Настоящая работа — именно об этих трех условиях (текст, сохранение в отмеченных местах «чужого» языкового кода и возвратное движение к источникам, позволяющее по-новому увидеть свое историческое наследие) и о той ситуации, в которой «принимающий» активен и результат «приятия» интенсивен, а «дающий» пассивен и результат «даяния» экстенсивен, хотя каждая из этих четырех характеристик достаточно условна и относительна, как, вспоминая гетевский «West-östlicher Diwan», условны и относительны и сами понятия Запада и Востока, особенно когда речь идет о России в ее «евразийском» контексте. Обращение здесь к одной из наиболее ярких частей «русско-персидского» (соответственно — «славяно-иранского») «дивана» поучительно и в плане давно подмеченной отзывчивости (чуткости) на «чужое» в русской культуре, «переимчивости» (ее можно было бы назвать дерзкой, если бы она не предполагала слишком частую неосознанность захвата «чужого») и полного усвоения как «своего», и, помня о злобе сего дня, в плане напоминания о том, чем русская культура обязана «чужим» культурам и какая высокая честь быть участником такого диалога культур, при котором обмениваются слова, тексты, образы — высшие ценности культуры, в конечном счете — ее смыслы.

Общие этноязыковые и культурно-исторические черты в славянской и иранской традициях объясняются, как известно, или сохранением общего индоевропейского наследия, свойственного, может быть, лишь какой-то части

индоевропейского языкового и культурного пространства, или более поздними контактами, благодаря которым иранский языковой и культурный мир оказывал влияние на славян. Если учесть то обстоятельство, что иранцы и славяне (или, говоря о более ранней эпохе, их балтоязычные предшественники) не только разделяли целый ряд очень существенных общих диалектных изоглосс, отчасти архаичных, отчасти инновационных (и, следовательно, в известном отношении принадлежали к одной диалектной группе или во всяком случае к двум близким друг другу), но и занимали, вероятно, смежные ареалы, по крайней мере, до IV—V вв. н. э., когда после столкновений с готами и позже с гуннами скифы сошли с исторической сцены, растворившись среди других народов Восточной Европы, — становится понятным и огромный вклад иранства в славянские языки и культуру на раннем этапе развития, и тот факт, что в отношении ряда общих языковых элементов, в том числе и очень важных в культурном плане, сохраняется неясность в выборе между их «иранскостью» или «славянскостью». Как бы то ни было, сам факт глубокого и благотворного языкового и культурного влияния на славян, особенно восточноевропейских, не подвергается сомнению [1].

Достаточно назвать лишь несколько сфер, в которых это иранское влияние проявилось особенно отчетливо, а именно: славянскую лексику, в которой обнаруживаются важные иранизмы, в частности, относящиеся к ведущим терминам религиозной концепции и отчасти общественного устройства, теофорным именам и т. п.; модели религиозной, мифологической (включая пантеон) и социальной организации славян, отражающие влияние соответствующих иранских образцов; формы хозяйственно-экономической деятельности и бытового устройства славян; область устной народной словесности и изобразительного искусства. Тем не менее иранизмы во всей совокупности этих сфер исследованы очень неравномерно и (пожалуй за исключением языка) явно недостаточно. Более глубокое и последовательное исследование ирано-славянских контактов во времени и в пространстве продолжает относиться к числу наиболее настоятельных desiderata этнолингвистической и культурной истории Восточной Европы. Такое исследование не может ограничиться только инвентаризацией иранизмов. В принципе оно должно ставить перед собой и задачу определения конкретных путей и форм этого влияния, а как раз здесь обычно и кроются наибольшие трудности. Одна из них связана с ситуацией, для которой приходится предполагать особую фазу латентного существования иранизмов. Речь идет о том, что некоторые иранизмы (в частности, культурные) становятся явными тогда, когда непосредственные условия заимствования уже миновали. В конечном счете с этой предполагаемой латентностью иранизмов связана и неясность возраста многих из них в славянских языках и культурах, во-первых, и (что, может быть,

еще важнее) неясность хронологии самой заимствуемой формы, во-вторых. Во всяком случае нередко славянские иранизмы выступают в более позднем обличье (например в среднеиранском), чем то, которое считалось бы естественным (например древнеиранское) в свете пространственно-временны́х условий заимствования. Наличие таких временны́х и пространственных парадоксов в распределении славянских иранизмов скорее всего указывает на то, что от исследователей пока еще скрыты какие-то очень существенные линии ирано-славянских связей, которые начинают конкретную реализацию иранизмов уже в поздний период — для Древней Руси уже в первые века нашего тысячелетия и значительно позже (ср. иранские влияния в древнерусском изобразительном искусстве /например изображения и орнаменты на ряде храмов во Владимире/, в таких фольклорных формах эпоса, как сказка или былина, на уровне «Wörter und Sachen» и т. п.). В этом смысле можно сказать, что исследование иранизмов в широком этнокультурном контексте взаимоотношений Ирана и Славии только еще начинается. Важно, чтобы с самого начала была намечена схема хронологической последовательности этапов этих контактов и определена та среда (в широком смысле слова), в которой осуществлялись наиболее тесные и интенсивные связи двух культур (среда-проводник). Имея в виду восточнославянско-иранские связи, можно, видимо (разумеется, в самом общем и сугубо предположительном виде), говорить о трех основных этапах (и соответственно — средах) культурно-языкового взаимодействия. Первый из них связан со скифо-сарматской окраиной Юго-Восточной Европы, на границах которой позже происходило становление будущей восточнославянской этнической группировки и — соответственно этому — языка[2]. Для этой эпохи или отдельных ее периодов в рамках (примерно) между IV—III вв. до н. э. и IV—V вв. н. э., видимо, можно было бы реконструировать ситуацию культурно-языкового симбиоза иранцев и «славян» (или их балтоязычных предков), способствовавшего выработке системы языкового пересчета между «славянской» и иранской речью [Зализняк 1963], доказательством чему могут служить нередкие примеры калькирования славянскими и/или балтийскими средствами иранских топонимических элементов в Посемье [Топоров, Трубачев 1962, 229—232] (для определенного периода именно Посемье как юго-восточная окраина Верхнего Поднепровья могло быть центром зоны усиленных контактов иранских племен скифского типа с их северо-западными соседями [Топоров 1979, 91—96; Топоров 1983, 38—49]). Говоря о столь отдаленных временах (во всяком случае до рубежа двух эр, если не до еще более позднего времени), приходится термину «славянский», по крайней мере пока, придавать условное значение. Очевидно и само сопоставление славянского и иранского может иметь разные, в том числе косвенные формы (например, славизацию или даже предварительную балти-

зацию некогда иранского населения этих мест, особенно продвинутых по сравнению с основной территорией обитания к северу).

Второй период славяно-иранских контактов определяется по мощному слою влияний в восточнославянской культуре со стороны манихейства (условно период между IV и IX—X вв. н. э.), отложившемуся как в самой идее религиозного дуализма (трансформировавшейся позже, уже после принятия христианства, в идею двоеверия) и в некоторых установках гностического характера, так и в большом круге более конкретных фактов (ср. такие тексты, как «Голубиная книга»[3], целый ряд духовных стихов, отдельные элементы детского фольклора, словесного творчества сектантов и т. п., о чем см. в другом месте).

Третий период контактов связан с обнаруживающимся в культуре русского Средневековья персидским (по преимуществу) влиянием, причем в качестве посредника нередко выступает тюркская культурно-языковая традиция, а иногда и кавказская, а сама персидская форма — источник заимствования может нести на себе следы мусульманской обработки (как частный случай — «арабизации»).

Именно с этим третьим (русско-персидским) периодом прямых и/или косвенных (опосредованных) контактов соотносится, может быть, наиболее известное культурное заимствование из иранской традиции — практически, существенный фрагмент текста из «Шах-наме» (или соответствующего круга персидских эпических текстов). Этому фрагменту, воспринятому и оформленному как целое, суждено было стать памятником, который глубоко укоренился в русской «низовой» культуре и имел столь славную историю на протяжении, по меньшей мере, трех веков. Речь идет о популярнейшей русской повести о Еруслане Лазаревиче (в популярности с ней может соперничать только «Повесть о Бове-королевиче» западноевропейских корней), появившейся на Руси, видимо, на рубеже XVI—XVII веков[4] и представляющей собой, вероятно, запись устного пересказа тюркской переделки двух эпизодов из «Шах-наме». Наряду с повестью о Еруслане существовала и пользовавшаяся особой популярностью сказка о Еруслане Лазаревиче, внесенная книжниками XVII века в рукописные сборники. Она прошла длинный путь развития, претерпела многие и разные изменения, позже перешла в лубок и далее уже в печатные сборники XVIII века. Подробности, связанные со сказкой о Еруслане Лазаревиче (рукописные варианты ее, литературные обработки сказки в XVIII веке, лубочные обработки ее в XIX веке, устные варианты сказки и соответствующей былины и т. п.), рассмотрены в недавнем исследовании [Пушкарев 1980]. И хотя взаимные отношения сказки и повести, ставшей своего рода подобием «волшебно-рыцарского» романа, не всегда ясны и нуждаются в дальнейшем изучении, при котором равное внимание должно

быть уделено как фольклорным, так и литературным источникам, несомненно, что есть все основания говорить об особом «Еруслановом» комплексе в русском эпосе и об особом же месте в нем именно повести о Еруслане Лазаревиче, которая в дальнейшем чаще всего и имеется в виду, что, впрочем, никак не исключает того, что и соответствующая сказка во многих случаях подключается к фактам, характерным для текста повести. Преимущественная же опора на повесть объясняется рядом причин, и основная из них состоит в том, что сравнение ведется здесь с литературным (а не фольклорным, хотя и хранящим его следы) памятником — «Шах-наме».

Очевидная в настоящее время связь этого эпоса с персидским эпосом долгое время ускользала от внимания ученых, хотя верное решение вопроса содержалось уже в дневниковой записи В. К. Кюхельбекера, сделанной 1 января 1832 г. (но впервые опубликованной только в 1875 г. — «Русская Старина» 1875, № 8, с. 493—494): «прочел я “Еруслана Лазаревича”: в этой сказке точно есть отголоски из “Ша-Наме”; ослепление царя Картауса (у Фердоуси царь называется Кавусом) и его богатырей и бой отца с сыном, очевидно, перешли в русскую сказку из персидской поэмы. Сверх того, господин издатель, кажется, изволил кое-где переправить слог, а может быть, и самое повествование русского краснобая: хотелось бы мне послушать “Еруслана Лазаревича” из уст простолюдина, в приволжских губерниях; почти уверен, что тут бы я нашел еще более следов азиатского происхождения этой сказки»[5].

Тем не менее, до конца 60-х годов XIX в., несмотря на наличие многих указаний на иноземное происхождение повести о Еруслане Лазаревиче и даже на его восточные источники (правда, эти указания отличались излишне общим и неопределенным характером)[6], идея связи русского памятника с «Шах-наме» в опубликованных работах отсутствовала полностью. Эта идея впервые в науке была отчетливо сформулирована в 1868 г. В. В. Стасовым [Стасов 1868: 171; Стасов 1877—1886: 951—985]. Основные итоги достаточно конкретны: «Наш Еруслан Лазаревич есть не кто иной, как знаменитый Рустем персидской поэмы Шах-наме» (с. 955; здесь же о тождестве имен Еруслана, Киркоуса Киркодановича, Залазаря и Ракша с соответствующими именами из поэмы Фирдоуси); «Таким образом, мы встречаем много сходства между русской сказкой об Еруслане Лазаревиче и разными эпизодами из жизни персидского богатыря Рустема. Все главнейшие черты тождественны ⟨...⟩ Мало того: многие, даже мелкие, подробности рассказа одни и те же, и многие речи действующих лиц совершенно тождественны. Наконец, как сказано выше, некоторые собственные имена одинаковы. Но имеем ли мы, однако же, право из всего этого выводить заключение, что наша сказка есть не что иное, как перевод известных частей персидской поэмы, в несколько сокращенном и измененном виде? Навряд ли. Есть не мало причин, противящихся

такому заключению...» (с. 970; ср. среди этих причин — разницу в общем тоне; отражение в русской сказке лишь малой части жизнеописания Рустема, наличие в ней того, чего нет в «Шах-наме»; «внеиранские» параллели — из «Махабхараты», из фольклора сибирских татар и т. п.); «Наша богатырская сказка об Еруслане Лазаревиче происхождения не русского, она ведет свое начало с Востока, но вышла не из сказок, а из поэм, легенд, песен и сказаний древнейшего Востока. Нельзя указать, по крайней мере теперь, одного отдельного произведения, откуда она была бы переведена или заимствована: она имеет многочисленные пункты ближайшего сходства с весьма разнообразными произведениями восточной литературы, и представляется всего скорее как бы народной компиляцией, в продолжение долгого времени сложившейся мозаикой из разнородных древних мотивов» (с. 965).

Статья Стасова вызвала дискуссию, но основное ее положение было принято практически сразу[7]. Разногласия относились к более частным вопросам. Наиболее ценными оказались не попытки ввести тему в еще более широкий этнокультурный контекст (Г. Н. Потанин) и уж тем более не отрицание точки зрения о восточном происхождении «Еруслана» (Е. В. Барсов и др.), а напротив, те предложения, которые сводились к конкретизации подмеченных соответствий, к уточнению их локуса в русском фольклоре, к нахождению той более у з к о й и поэтому лучше контролируемой историко-культурной ситуации и сравнительно-исторической схемы, которые позволили бы прийти к относительно надежным и доказательным решениям (В. Ф. Миллер, А. Н. Веселовский и др.). Одним из важных результатов сравнительных исследований в области русского и иранского фольклора было установление факта значительных сходств, объединяющих Ростема-Рустема с Ильей Муромцем и, следовательно, последнего с Ерусланом Лазаревичем. Заслуга в этом отношении принадлежала В. Ф. Миллеру, указавшему ряд мотивов, общих для Рустема и Ильи Муромца, и объяснявшему эти совпадения иранскими влияниями[8]. Эти наблюдения со временем приобрели особый вес, поскольку была установлена и довольно детально продемонстрирована близость образов Еруслана Лазаревича и Ильи Муромца (В. Ф. Миллер, П. В. Владимиров, Е. Н. Елеонская, А. П. Скафтымов, А. М. Астахова, Л. Н. Пушкарев и др.) и вообще тенденция к сближению поэтики повести о Еруслане Лазаревиче с былинной поэтикой[9]; более того, сказание о Еруслане многократно, хотя и по частям, отразилось в русском былинном эпосе [Астахова 1958: 504]; впрочем, есть и еще более важные сведения о том, что кое-где (на Пинеге и в Кулойско-Мезенском крае) «Еруслан» распевался в виде былины[10]. При этом оказывается (факт обычно игнорируемый исследователями), что фрагменты сюжета о Еруслане, переданные былинным стихом и трансформированные в соответствии с былинной поэтикой, приобретают о с о б у ю о р г а н и ч н о с т ь; ряд характерных черт

сюжета и поэтики прозаического текста «Еруслана», остававшихся в тени и выглядевших как нечто необязательное, обладающее малой функциональной нагрузкой, будучи переведены в стиховую эпическую форму, как бы «усиливаются», проясняются, находят себе новые мотивировки и назначения. Создается впечатление, что «поэтическая» версия сюжета о Еруслане Лазаревиче уменьшает разрыв русского текста с его источником («Шах-наме»), восстанавливает некогда существовавшую или только предполагаемую исходную бóльшую близость, во всяком случае позволяет приблизиться к источнику.

Описанная ситуация ставит перед исследователями целый ряд важных проблем, требующих внимания. Прежде всего встает вопрос о возможности реконструкции «прототекста» повести о Еруслане Лазаревиче, предполагающей «стирание» поздних наслоений (например тюркизмов) и попытку поиска «стихотворной» версии[11]. Далее возникает задача определения степени «конгруэнтности» текстов о Еруслане Лазаревиче и некоторых сюжетов и мотивов русского эпоса (бой отца с сыном, поединок со Змеем, герой и три царицы и т. п.); в зависимости от решения этой задачи определится объем несомненного «остатка» в текстах о Еруслане Лазаревиче, который не выводим из рустемовского типа и предполагает иной — на этот раз архаичный и «свой» — источник. Наконец, по-прежнему остается настоятельной проблема поисков путей проникновения и распространения сюжета о Еруслане в русскую словесность, в частности, определение того посреднического элемента, который мог оказаться последним источником «русского» Еруслана Лазаревича. Решение этой проблемы могло бы, видимо, быть несколько облегчено при учете таких положений, как роль Волжского торгового пути уже в X—XI вв. (и тяготение к нему юго-восточной «приазовской», по В. П. Пархоменко, ветви восточных славян) и позже, когда этот путь стал уже «внутрироссийской» магистралью (ср., в частности, персидский экспорт в Россию, торговлю предметами прикладного искусства, участие персов в ярмарках и т. п. — вплоть до начала XX в. в поволжском ареале); наличие следов «рустемовского» цикла в фольклоре ряда иноязычных этносов Поволжья (к сожалению, в этой области пока всё еще впереди); возможность непосредственного литературного общения Руси с Востоком, начиная с XV в. (по А. Н Веселовскому, круг снов царя Шахаиши, сказки о Руслане-Рустаме, суд Шемяки и т. п.); особая роль, которая могла принадлежать среднеазиатскому «южноаральскому» локусу, связи с которым Руси восходят еще к древности (ср., с одной стороны, «хорезмскую» тему истории Киевской Руси, о чем писалось ранее, а с другой, наличие сюжетов, связанных происхождением с «Авестой» и «Шахнаме» и имеющих в числе своих персонажей Перидуна, Рустама, Заххака и др.; ср. ценные материалы, относящиеся к легендам с разбираемыми сюжетами, в: [Толстова 1984: 84, 133—135] и др.); едва ли случайное совпадение

между появлением русских на средней и нижней Волге от Казани до Астрахани во 2-й половине XVI в. и первыми следами знакомства с повестью о Еруслане Лазаревиче (2-я половина XVI — начало XVII в.) и т. п.

Несмотря на интерес к теме русской повести о Еруслане Лазаревиче в связи с соответствующими частями «Шах-наме», сколько-нибудь подробные и претендующие на полноту исследования отсутствуют. Если бы не совпадение личных имен в этих двух текстах, более фундаментальные параллели, возможно, не были бы замечены вовсе. Так или иначе, только четыре-пять имен персонажей и несколько общих мотивов, объединяющих повесть о Еруслане Лазаревиче и «Шах-наме», составляют итог предыдущих исследований. Ниже предпринимается попытка, исходя из более полного анализа имен персонажей и концентрирующихся вокруг них мотивов, определить, хотя бы в общих чертах, объем сюжета того источника, который лег в основу повести о Еруслане Лазаревиче, и ввести в более широкий контекст. Последний, в частности, предопределяется и тем обстоятельством, что в ряде случаев реконструкция достигает слоев, которые лежат глубже, чем схемы рустемовского цикла, как они отражены в «Шах-наме», с одной стороны, и глубже, чем «рустемовский» слой повести о Еруслане Лазаревиче, с другой. Именно на этих путях начинают вырисовываться более архаичные ходы (авестийские, индо-иранские и далее индоевропейские мифологические мотивы и характерная сюжетная схема сказок типа 301 по системе Аарне-Томпсона).

Анализ целесообразно начать с имени Еруслана Лазаревича, поскольку как раз оно открывает кратчайший путь к ближайшему источнику русского текста. Сама форма имени героя повести весьма диагностична: *Еруслан Лазаревич* одновременно отсылает к именам двух знаменитых героев «Шах-наме» — к имени Р о с т е м а-Рустема (н.-перс. *Ростäм*) [12], превратившемуся в тюркской версии в *Арслан* (от слова со значением 'лев') [13], откуда русск. *Уруслан*, *Еруслан*, позже и *Руслан* (ср. имя героя пушкинской поэмы) [14], и к имени отца Ростама-Рустема З а л я или Заля-Зара / Заля-Зера (ср. перс. *зал-е зäр*, т. е. 'седой (как) старик'; ср. н.-перс. *зäр* 'золото') [15], брошенного своим отцом Самом и воспитанного птицей Симорг (Симург). Особенно показательно имя героя русской повести в старейшем ее списке, некогда принадлежавшем Кариону Истомину [16], а именно *Уруслан Залазоревич* при том, что имя его отца *Залазарь* или *Залазар Залазоревич* с большой точностью воспроизводит перс. *Зал-е зäр* (русск. *Залазар/ь/*); форма *Лазарь*, *Лазаревич*, бесспорно, вторична. Но иранизмы русской повести не исчерпываются указанными именами. Конь Уруслана Залазоревича носит имя *Араш* («добрый конь урусланов, вещей Араш»). Его несомненный источник — богатырский конь Рустема, о котором в «Шах-наме» говорится: *Горяч, словно пламя, игрив, как ручей | Зовется он* Р е х ш е м, *и конь тот ничей. | Кто Рехша хозяин, не зна-*

ем о том; | *Ростемовым Рехшем его мы зовем* (10197—10200: *hamī rakhš khwānīm bū rā baraš ast*, | *ba-khu ātaš u ba-rang ātaš ast*.| *Khudāwand-i īn rā nadānīm kas*, | *hamī rakhši rustamaš khwānīm u bas*; приведение подлинного текста в ряде случаев вызвано тем, что существуют рукописи, памятники, предполагающие разночтения по сравнению с теми, что легли в основу перевода). Ср. перс. *рӓхш*, собств. — 'алый', 'огненный', ср. *рӓхш-е рӓхшан* 'блистающий Рехш' при *рӓхш* 'блеск', 'сияние', 'солнце' [17]. Племянником Залазара Залазоревича «бысть некий царь *Киркоус Киркоданович*». Имя *Киркоус*, конечно, передает имя Кей-Кавуса, одного из кеянидских царей, также описываемого в «Шах-наме» (как сын и преемник Кей-Кобада [18]), ср. *кей, кейани*, в отнесении к царю в ранних частях поэмы, и *Ка(в)ус* в связи с авест. *kavi-* (*kavā*), ведийск. *kavi-* [19]. Отчество *Киркоданович* построено как патронимическое сложное имя, в первом члене которого повторяется основное имя *Киркоус* (ср. в этой же повести *Залазар Залазоревич*, *Уруслан Урусланович*), с выделением ложной основы *Кирко-*, а во втором представлен элемент *-дан-* (ср. *Бог-дан*, *Бог-данович* и т. п.). Отчество царевны *Анастасии Вахрамеевны* отсылает к имени одного из богатырей ростемовского цикла, неоднократно упоминаемого (в частности, в связи с Ростемом) *Бахрама*. Даже *Данила Белый* (или *князь Белый*), повоевавший все царства Киркоуса, а его самого и еще двенадцать богатырей взявший в плен, сопоставим с Белым дивом (перс. *див-е сӓпид*), владыкой дивов Мазендерана, насильно удерживавшим иранских пленников. И судьба Данилы Белого и Белого дива была общей: Уруслан Залазоревич и его прототип Ростем убивают их [20], освобождая своих пленников и возвращая им зрение, отнятое у них соответственно Данилой Белым и Белым дивом. В данном сопоставлении «Повести о Еруслане Лазаревиче» и связанных с нею сюжетно эпизодов из «Шах-наме» важно не столько сходство мотивов, сколько общность (в конечном счете) имен героев и сам принцип калькирования (ср. *див-е сӓпид* — *Данила Белый* и т. п.). Общность имен помогает опознать конкретную форму источника русской повести, а кальки — особенности той среды, где оформлялся русский перевод-переработка эпизодов из «Шах-наме». И еще одно собственное имя, фигурирующее в связи с циклом мотивов о Зале и его сыне Рустеме, заслуживает внимания. Речь идет о фантастической птице *Симорг*, которая не только нашла брошенного на горе Эльборз (Альборз, Альбурз) Заля, но и воспитала его, научила говорить и, отпуская домой, снабдила его несколькими своими перьями, посредством которых Заль, оказавшись в беде, мог вызвать птицу себе на помощь (в частности, птица Симорг помогла родиться Ростему). В «Повести о Еруслане Лазаревиче» ни имени этой птицы, ни какого-либо соответствия ей нет, что объясняется, естественно, отсутствием в русской повести «предистории» (от раннего детства Заля до рождения Ростема), в кото-

рой как раз птица Симорг и участвует. Тем не менее и это имя и сам образ сказочной птицы отражены в русской культурной традиции, не говоря об изображениях похожей птицы на изделиях из скифских курганов Причерноморья уже в VI—V вв. до нашей эры[21]. Уже во Владимировом пантеоне второй половины X в. сохранено имя иранского по своему происхождению божества в разных вариантах (и с разными пробами народно-этимологической мотивировки имени) — *Семарьглъ*, *Сѣмарьглъ*, *Сеймареклъ*, *Сим-Рьглъ* и как результат крайнего вырождения такие формы в списках «Повести о Мамаевом побоище» (ср. выше об имени *Кават*), как *Раклий* (точнее, *Раклиа*, *Раклия*, *Раклея* — винит. пад.)[22], наряду с *Гурсъ*, *Гурка*, *Гуса* — винит. пад.), продолжающим имя Хорса (др.-рус. *Хорсъ*, *Хърс*, *Хръс*), также, несомненно, иранского происхождения. Наконец, есть основания думать об отражениях в русском изобразительном искусстве самого образа птицы Симорг (ср. птицу-пса)[23], о чем см. в другом месте. Важность этого образа в контексте «Шах-наме» и — тем более — в связи с творцом этого эпоса подтверждается, в частности, знаменитым Хамаданским барельефом, где изображен Фирдоуси с птицей средних размеров (ее обычно отождествляют с Симоргом); над изображением указаны годы Хиджры 955 и 833 и стихи 277—280 из «Шах-наме». Если говорить об отражении образов «Шах-наме» в изобразительном искусстве в связи со славяно-иранской проблематикой, то целесообразно опять вернуться к «Повести о Еруслане Лазаревиче», точнее, к многочисленным лубочным картинкам на ее сюжет [Ровинский I: 40—76; Ровинский IV: 27—34, 135—142; Ровинский V: 114—119; Истрин 1893: 54. № 72: 65—66), которые, с одной стороны, дают детализированную «визуальную» версию русской обработки эпизодов из «Шах-наме», а с другой стороны, обнаруживают поразительную типологическую (а может быть, даже и генетическую) аналогию со старинными персидскими и среднеазиатскими миниатюрами на темы «Шах-наме»[24]. Степень аналогичности и, главное, соотношение ряда композиционных приемов, касающихся, между прочим, и типов включения текстовой части в изображение, таковы, что, кажется, возникает надежное основание еще раз поставить вопрос о происхождении русского лубка в контекст культурных связей с Востоком, в данном случае — прежде всего с Ираном (что, разумеется, не противоречит тезису о роли западноевропейской гравюры в формировании русского лубка).

Эпизоды из «Шах-наме», на которые ориентируется «Повесть о Еруслане Лазаревиче», имели место в кеянидскую эпоху, более точно — при Кей Кавусе. Но они составляют лишь часть той сюжетно-хронологической цепи, которая отражает величие замысла Фирдоуси — создание мифологизированной квазиистории Ирана (или — под другим углом зрения — историофицированной его мифологии)[25]. В этой цепи практически нет перерывов (лакун). И

иранский «Лазарь Лазаревич» Заль-Зер не только отец Ростема, но и сын С а м а. И хотя сама фигура этого персонажа в «Шах-наме» не только туманна, но и откровенно двойственна (древнеиранскому *Sāma Kərəsāspa*, видимо, уже в эпоху Авесты соответствуют два персонажа — Сам, победитель змея Срувары, и лучник Кересаспа /= Крсаспа/, убивающий Снавидку, того же змея Срувару и т. п.), — в «Шах-наме» он то сливается с Гершаспом (Кересаспа), то дублирует его, то, наконец, расходится с ним, — Сам не менее прочно включается в цепь преемственных связей. Известная «фантомность» генеалогии Сама[26] искупается его временны́м дальнодействием: он связан сюжетно не только со своим сыном Залем, но и с внуком Ростемом (ср. эпизод о приезде Сама с тем, чтобы повидать Ростема: *И дрогнуло сердце у Сама: ему | Хотелось на внука взглянуть самому*, «Шах-наме», 8109—8110 и др.); вместе с тем Сам неоднократно связан с Менучехром (они обмениваются письмами, Сам прибывает к Менучехру и отправляется на войну с Мехрабом и т. п.[27]) и даже с его дедом Феридуном (Феридун посылает Менучехра на бой с Сельмом и Туром, и правое крыло войска отдается Саму, ср. «Шах-наме», 3954; Феридун поручает Саму своего внука Менучехра[28] и т. д.). Таким образом, именно Сам выступает как соединительное звено между новой династией Кеянидов и первой по времени династией Пишдадидов, ведущей свое начало от первочеловека Кеюмарса (цепь — Кеюмарс, Хушенг, Тахмурес, Джемшид, Зохак, Феридун, Менучехр, Новзер)[29]. Благодаря этому систанский цикл, отраженный, в частности, в описаниях подвигов Ростема (и — опосредованно — Еруслана Лазаревича), получает свою предисторию, ядро которой связано с такими историофицированными мифологическими персонажами, как Джемшид, Феридун и Зохак. Мотивы, связывающие этих персонажей в «Шах-наме» (как и их диахронических предшественников в более ранних иранских и даже древнеиндийских текстах), как раз и отсылают нас к сюжетной схеме сказок типа 301 (по Аарне), а некоторые особенности (прежде всего собственные имена) — к конкретным реализациям этого сказочного типа именно в русской традиции.

В самом общем виде схема сказок типа 301 в части, привлекающей внимание исследователя в связи с иранскими (и индо-иранскими) параллелями на русском материале[30], сводится к следующему: т р и б р а т а, младший из которых особо отмечен (иногда он единственный из братьев, чье имя упоминается; среди имен ср. такие показательные, как *Иван Третéй*, *Третьяк* /т. е. третий/, иногда просто — *третий* /брат/, причем это порядковое числительное может практически приобретать статус имени собственного; ср. также *Иван Водович*, *Иван Быкович*, *Иван Коровий сын*, *Иван Кобылин* сын и т. п.[31]), отправляются на поиски т р е х исчезнувших ц а р е в е н - с е с т е р (иногда речь идет об одной царевне); братья приходят к о т в е р с т и ю, ве-

дущему под землю (чаще всего это колодец, яма, дыра); младший брат спускается по веревке под землю; братья предательски отпускают веревку, и младший брат (третий) оказывается под землей; там он последовательно попадает в три царства — медное, серебряное и золотое [32]; в каждом из них он встречает девицу-царевну, предупреждающую его об опасности, исходящей от Змея (обычно трех-, шести- и девятиголового), который должен прилететь в соответствующее царство; когда Змей (иногда их несколько, то же относится к разным вариациям этого образа — чудовища, драконы и т. п.) прилетает, младший брат вступает с ним в поединок и побеждает его, отсекая ему головы; собираясь вернуться на землю, герой сворачивает каждое из трех царств в яйцо (медное, серебряное и золотое), данное ему царевной каждого из царств; в результате странствий по подземному царству герой разыскивает живую воду, потом находит огромное дерево (чаще всего дуб с атрибутами мирового дерева), спасает птенцов в гнезде или на ветках дерева, за что мать птенцов (обычно орел или же другая большая птица мифологического типа) выносит героя из подземного царства на землю, где он бросает по очереди каждое из трех яиц, разворачивающихся в соответствующее царство; в заключение младший брат женится на царевне золотого царства [33].

Сюжетное сходство ядра сказок этого типа с индо-иранской схемой [34] настолько поразительно, что уместно говорить о разных версиях одной и той же общей схемы. Имея в виду совокупность мотивов и ономастический слой русской сказки, можно сказать о ее принципиальной ориентированности на версию, изложенную в первоначальных частях «Шах-наме» [35]. При этом, однако, следует помнить о тех различиях, которые вытекают не из движения сюжета по этапам композиционной схемы, а из эпической стихотворной техники «Шах-наме», естественно, отличающейся от структуры русской сказки.

В центре версии «Шах-наме» находится Феридун, сын Атбина. Его имя *Фäридун* (*Афäридун*), как и имя героя русской сказки, указывает на идею третьего, ср. *Farīdūn* < ср.-перс. *Frētōn* < авест. *Θraētaona-* при *θritya-* 'третий' (ср. н.-перс. *Farēdūn*). Если учесть, что в «Шах-наме» отец Феридуна — потомок Джемшида *Атбин* (вар. *Абтин*) [36], чье имя представляет собой искажение родового обозначения *Aθbiya* (ср. авест. *Āθwya*, ведийск. *Āptya*, т. е. 'водный' — от авест. *ắp-* 'вода' /*āf-š*, Acc. sg. *āp-əm*/, ведийск. *ā́pah* Pl. tantum), то семантически название «Феридун, сын Атбина» должно интерпретироваться как 'Третий, сын Водного' или 'Третий Водный' [37], что не только подтверждается прозрачными обозначениями прототипа героя в Авесте (*Θraētaona*, сын *Āθwya* [38]) и особенно в Ригведе (*Tritá Āptyá* [39]), но и данными рассматриваемой славянской сказки: ср., с одной стороны, *Третий*, *Третьяк*, *Иван Третéй* (идея третьего), а с другой, *Иван Водович* [40] (идея воды), откуда в принципе могла бы быть синтезирована форма имени героя,

калькирующая приведенные индо-иранские образцы — *Третий + *Водный (*Водович*). Как и в русской сказке, где герой, действительно, третий, младший сын, Феридун в «Шах-наме» тоже имеет двух старших братьев Пормайе и Кеянуша [41]. Эпизоды «Шах-наме», в которых участвует Феридун, разъясняют и немотивированное обозначение героя русской сказки как *Иван Коровий сын* или *Иван Быкович*. Феридун в некотором смысле тоже коровий сын. Едва родившись, он уже подвергается гонениям. По приказу Зохака был предан смерти отец Феридуна Атбин, а мать с младенцем бежала из дома в поисках спасения. Зохак искал не только мать с сыном, но и родившуюся в то же время сказочную корову Бермайе (кстати, не известную ни Авесте, ни пехлевийским источникам; следовательно, в этом случае русская сказка могла перекликаться именно с «Шах-наме») [42]. Однажды, уже изнемогая от мук, мать Феридуна Феранек вышла на луг:

И видит красавица перед собой
Корову, слепящую взор красотой.
К хранителю луга, надежды полна,
Рыдая тогда обратилась она.
Сказала: «Младенца сокрой моего,
На время прими под защиту его.
У матери взяв, стань малютке отцом,
Волшебной коровы вспои молоком...
И тот, кто корову чудесную пас,
Жене благородной ответил тотчас:
«Готов охранять я младенца, как раб,
Ты лучше найти пестуна не могла б».
(«Шах-наме», 1505—1518) [43]

Так, корова во исполнение предсказания Зохаку (*В мир явится чудо-корова; она | В кормилицы витязю будет дана*, 1455—1456) стала кормилицей Феридуна, его второй матерью, именно поэтому Феридун и мог получить название 'Коровий сын', которое, однако, отсутствует в «Шах-наме» и в других иранских версиях этого сюжета [44], но чудом всплыло в русской сказке, уже без всяких видимых мотивировок. Наконец, и такое название героя русской сказки, как *Иван По́пялов*, получает объяснение в индо-иранских разработках сюжета о Третьем: согласно данным «Махабхараты» (IX, 38, 8 и сл.), три брата, третьим из которых был Трита, родились из золы (пепла) от жертвоприношений, брошенной Агни (огнем) в воду (ср. тему огня и воды в сюжетном и материальном — зола как нейтрализация противопоставления огонь—вода — воплощении) [45].

Но сходство между Феридуном и Третьим братом русской сказки не только в принципе называния и выборе общего индоевропейского элемента,

кодирующего имена героев. Не в меньшей степени оно проявляется и на уровне мотивов. Первый из таких общих мотивов — предательство братьев по отношению к младшему брату, к «Третьему». Будучи включенным в соответствующее место композиционной схемы русской сказки, этот мотив объясняет попадание героя под землю, в подземное или подземельное царство, подвалы, на тот свет, т. е. туда, где и расположены три царства, основное место действия героя сказки. Историофицированная линия иранского эпоса не нуждается, строго говоря, в переносе действия на тот свет (напротив, все происходит в реальном географическом и историческом пространстве, в Иране и смежных с ним странах), но сам мотив предательства остается. Он объясняется завистью к младшему брату (*И старшие братья скакали с царем, | Как младшие, брату покорны во всем*, 1835—1836: *Kayānuš wa Purmāyah bardast-i šāh, | chū kehtar barādar warā nīkkhāh*), которая толкает их на преступление, к счастью, не имевшее дурных последствий)[46].

Увидя, что милость Изеда над ним,
[т. е. Феридуном. — *В. Т.*]
Что юноша доблестный непобедим,
Метались два брата на ложе своем;
Они на у б и й с т в о решились вдвоем.
Г о р а возвышалась пред ними, и ввысь
По склону те двое тайком поднялись.
Лежал у подножия царь молодой,
А землю уж полночь окутала мглой.
Гранитную г л ы б у отбив от скалы,
Обрушили братья, коварны и злы,
На царственный лоб, озаренный венцом,
И спящего мнили уже мертвецом.
Но волей благою дарителя сил,
Властителя грохот от сна пробудил.
И, с помощью дивных, таинственных чар,
Отвел он губительной глыбы удар.
Тут поняли братья, вмешался Изед,
И козням их дьявольским места здесь нет
Царевич не стал попрекать их ни в чем...

(«Шах-наме», 1861—1879, ср.: *chū ān īzadī raftan-u kār-ī ū...* и т. д. I. Дополнения. С. 250—251, бейты 11—21)

Любопытно сходство в деталях: герой русской сказки не только спускается под землю через *отверстие*, *дырку*, *яму*, *нору*, *шарлоп*, *пещеру*, *скважину*, *провал*, *пропасть*, *ров*, *конуру*, *дверцу*, но и поднимается в г о р у (*железную*, *стеклянную* и т. п.), обычно *высокую* или *высочайшую* (ср. Афанасьев

№ 559, Карнаухова № 14 и др.), *очень крутую* («Крутизна горы была столь высока, что на нее взлезть им было никак не можно». Афанасьев № 559)[47]. Наконец, есть версии, в которых братья сбрасывают на оказавшегося в яме, колодце и т. п. младшего брата камень[48].

Следующий общий мотив русской сказки и истории Феридуна — освобождение царевны (или царевен). В русской сказке герой, поражая Огненного Змея, вызволяет одну царевну или трех царевен, последняя (сюжетно) из которых, находившаяся в золотом царстве, становится его женой. Фирдоуси и здесь разрушает (или не принимает) «сказочную» логику и отказывается от соответствующих ходов, вводя (или выбирая) образы двух сестер Джемшида (правда, две сестры фигурируют в этой ситуации уже в Авесте), захваченных после его гибели драконообразным Зохаком:

Из дома Джемшида двух дев молодых
Исторгли, дрожащих, как лист, чуть живых, —
Джемшида сестер[49], что, достоинств полны,
Блистали меж девушек знатных страны.
Красавицу звали одну — Эрневаз,
А имя другой луноликой — Шехрназ[50].
Обеих сестер повлекли во дворец
К дракону, носящему царский венец (1255—1262).

Именно такова судьба царевны (или трех царевен-сестер) в русской сказке, когда, полоненная Огненным Змеем, она возлежит с ним на ложе в его чертоге в подземном царстве (ср. тот же мотив в «Шах-наме», 1331—1332: *Однажды в чертоге в полуночный час | На ложе покоился царь с Эрневаз*). Подобно герою русской сказки Третьему брату, Феридун проникает в чертоги Зохака, пока его там нет, встречается с сестрами Джемшида и, как младший брат из русской сказки, обращается к сестрам:

«Коль помощь свою ниспошлет мне Изед,
С земли я злодея сотру без следа,
Избавлю от нечисти мир навсегда.
Теперь без утайки поведайте мне:
Где змей ненавистный, в какой он стране?»
И те, чтоб дракона сгубить поскорей,
Поведали тайну владыке царей.
Сказали прекрасные: «Он, в Хиндустан[51]
Помчавшись, раскинул там дьявольский стан».

Когда же Зохак был низвергнут, спасенные Феридуном сестры-царевны стали его женами[52] и принесли ему трех сыновей (*Полсотни владыке исполнилось лет, | Когда народились три сына на свет | ⟨...⟩ Два старших от темноволосой Шехрназ, | А младший — от ясной, как луч, Эрневаз*, 2417—2424), что снова возвращает нас к заключительному мотиву русской сказки.

Это типично сказочное по своему характеру возмещение «недостачи», приведшее к браку Феридуна, стало возможным в результате поединка с драконом — тираном Зохаком и нанесенного ему Феридуном поражения. Драконова природа Зохака ясна и из его описания[53], и из самого его имени — *Зäххак* (араб. *Даххак*), продолжающего имя авестийского трехглавого дракона *Aži-Dahāka*, букв, 'змей огненный', что отсылает нас к точному семантическому соответствию в славянской традиции, ср. *Zmьjь Ognьnъjь* и такие его реализации, как русск. *Змей Огненный*, прежде всего в сказках типа 301, но и за их пределами, например в заговорах (ср.: *у того у синего моря Окиана лежит Огненный змей* ⟨...⟩ *Гой, еси ты, Огненный змей*! *Не зажигай ты горы и долы, ни быстрые реки* ⟨...⟩; *зажги ты красну девицу...* [Майков № 7]), или сербск. *Змај Огњени Вук*[54], выступающий и в эпической поэзии, и в сказках, и в лирических песнях (ср. тип «Љуба Змаја Огњенога», Вук Караџић II, № 239 [Халанский 1893—1896; Скрипиль 1946: 35—39; Скрипиль 1949: 131—167; Jakobson 1949: 13—86; Jakobson 1950: 140—155]); ср. и другие близкие образы типа *Змей Горыныч* (: *горе́ть, жар — огонь*), словацкий *pták-Ohnivák* (ср. русск. *Жар-птицу*, о возможном иранском источнике которой см. выше) или даже *Рарог-Рарашек*, вихревой дух в виде птицы или дракона с огненными атрибутами. Уже только одни эти сходства между Зохаком и Змеем Огненным русской сказки как в семантической структуре их имен, так и в их мотивных характеристиках могут считаться достаточным основанием для постулирования единого источника соответствующих иранского и русского текста. Тем не менее и сходства между этими образами, и сходства между самими текстами не исчерпываются тем, что уже указано. Не претендуя на полноту в выявлении соответствий, уместно все-таки обозначить несколько особенно характерных мотивов (по их значимости в композиции сравниваемых текстов или по их специфичности, выходящей за пределы того, что может быть объяснено как *loci communes*) и ряд ономастических перекличек, поскольку именно они должны рассматриваться как наиболее надежное доказательство генетического родства и/или культурных влияний.

Среди мотивных сходств очень существенным является то, которое отсылает к соответствующему мотиву так называемого «основного» мифа — нахождение скота (разных его стад) в распоряжении противника (обычно — Змея) главного положительного героя мифа (Громовержца или его трансформации — вплоть до младшего (третьего) сына, ср. Феридуна или Ивана Третьяка) и последующее возвращение скота от противника к главному герою. Фрагмент русской сказки о Козьме (Кузеньке) Скоробогатом (Афанасьев № 164) — «Пастухи, пастухи! Чье стадо пасете?» — «Царя Змиулана». — «Сказывайте, что стадо это Козьмы Скоробогатого, а то едут царь Огонь и царица Маланьица [scil. — молния], они всех вас сожгут и спалят, коли ста-

нете поминать царя Змиулана» — не только позволяет (в сочетании с другими данными) восстановить схему типа [*Змиулан + *Огонь (ср. Змей Огненный)] + скот (коровы, лошади, овцы, свиньи — обычный состав четырех стад) → Герой (младший брат, часто связанный с огнем) + скот — т. е. перемену хозяина скота, — но и находит ближайшую параллель в мотиве обладания Зохака скотом, принадлежавшем сначала его отцу Мердасу:

Владыку по имени звали — Мердас;
О праведном слава далеко неслась.
Богатством властителя дойный был скот,
Который плодился и рос, что ни год.
Вручил пастухам добросердный мудрец
Верблюдиц, и коз, и отары овец,
Послушных коров, молоком налитых,
Арабских кровей кобылиц молодых.
(«Шах-наме», 987—994) [55]

И далее о самом Зохаке:

Его Бивереспом [56] прозвали — затем,
Что на пехлевийском, как ведомо всем,
Зовется «бивер» то, что мы на своем
Наречье дари — десять тысяч — зовем.
Арабских коней с золотою уздой
Имел десять тысяч Зохак молодой.
(«Шах-наме», 1001—1006)

Победа Феридуна над Зохаком обозначала и автоматический переход скота в его владение.

В этой победе Феридуну помогал кузнец Каве, поднявший народ против Зохака. Фирдоуси придает и всему эпизоду и образу Каве квазиисторический и остросоциальный характер; тем не менее, за всем этим еще проступают черты архаического фрагмента «основного» мифа о Кузнеце, божественном помощнике Громовержца или — в следующем поколении и в текстах сказочного типа (в частности) — его младшего сына, т. е. третьего брата сказки. Восточнославянский сказочный фольклор (как, впрочем, и целый ряд других этнокультурных традиций) хорошо сохраняет образ кузнеца, помогающего герою победить Змея. В одних случаях эта помощь ограничивается выковыванием для героя булавы для борьбы со Змеем (ср. белорусскую сказку о Ваське-Папялышке /о теме пепла-золы см. выше/ или миф о громовержце-кузнеце), в других случаях кузнец принимает активное участие в поединке (ср. помощь кузнеца Соломона Ивану Сучичу, спасшемуся от Змея в кузнице), наконец, в третьей категории случаев кузнец (или пара кузнецов-близнецов типа Козьмы и Демьяна) выступает как основной и/или даже един-

ственный противник змея (ср. украинский миф о происхождении Днепра и днепровских порогов, Змиева вала и т. п., в котором Кузнец /*Божий коваль*/ укрощает Змея) [Максимович 1856: 74; Кулиш 1857—1859: 74; Иванов, Топоров 1976: 109—115]. Если учесть, что *коваль* (ср. *Божий коваль*) восходит к праславянскому корню **kov-* (ср. **kovati*, *kovъ* и т. п.), как показано в другой работе [Иванов, Топоров 1973: 153—169], безусловно генетически связанному с тем же корнем в др.-инд. *kavi-* 'поэт', лидийск. *kave-*, др.-греч. κοίης 'жрец мистерий', как и в имени кузнеца Каве из «Шах-наме» (ср. авест. *kavā*, *kavi-* в связи с обозначением дэвовских вождей и т. д.), то оказывается — в реконструкции — что Коваль и поражаемый им Змей Огненный в восточнославянской сказке в точности соответствуют кузнецу Каве и Зохаку из «Шах-наме». Обе пары естественно синтезируются в общей исходной формуле типа: **Kav-* (герой-кузнец) + 'Змей + Огненный'. Иначе говоря, и русская сказка и «Шах-наме» (стоит заметить, что ни авестийские, ни пехлевийские источники не сохранили имени **Kav-* в соответствующем эпизоде), по сути дела, отражают в данном случае единый и достаточно архаичный источник[57].

Сходство мотивов, составляющих ядро всей истории (т. е. отношения Феридуна и Зохака, соответственно младшего брата — 'Третьего' и Змея Огненного), дает основания попытаться выявить и возможные параллели между иранским и русским материалом, которые относятся к «предистории». В «Шах-наме» она засвидетельствована реально жизнеописанием Джемшида, последнего законного предшественника (а в некоторых версиях и отца) Феридуна на иранском престоле. В русской сказке типа 301, строго говоря, никакого соответствия джемшидовскому циклу быть не может уже в силу того, что она начинается со следующего (так сказать «феридуновского») цикла. Тем не менее месту, занимаемому во всей истории Джемшидом, есть некое соответствие и в русской сказке. Речь идет о царе некоего царства, у которого Змей (в частности, Змей Огненный) похитил дочь или дочерей. Эта обычная экспозиция русской сказки типа 301 как раз и обозначает ситуацию той «недостачи», ущерба, которая характеризовала конец царствования Джемшида — захват Зохаком двух сестер (по другой версии — дочерей) и увод их в свое царство. Эта чисто мотивная реконструкция подтверждается и некоторыми важными деталями. На первом месте среди них сходный семантический принцип в имени Джемшида и царя, отца похищенных дочерей из русской сказки (если только это имя засвидетельствовано). Как известно, имя Джемшид закономерно продолжает имя С в е т л о г о Йимы— *Yima Xšaēta*[58], которому посвящен знаменитый «Зам-Язат-яшт» Авесты (Yašt XIX), см. ниже. Та же световая семантика характеризует имя царя русской сказки и атрибуты его жены: «В некотором царстве, в некотором государстве был-жил

царь Бел Белянин; у него была жена Настасья золотая коса...» (Афанасьев № 129). Можно добавить, что иногда и сыновья царя (и/или герой) носят световые имена или обозначения, ср. *Световик* (Азадовский № 14; от *свет*), *Светозар*, с одной стороны, и *Иван Вечерней зари*, *Иван Полуночной зари*, *Иван Утренней зари* (Худяков № 81) или *Вечорка*, *Полуночка*, *Зорька* (Афанасьев № 140; также *Вечеринка*, *Вечерник*, *Полунощник*. Эрленвейн № 4)[59]. При этом символика света не ограничивается именами, а распространяется и на сюжет, и на его языковую форму. Так, *Световик* в указанной сказке подходит к скале, открывает чугунные двери и видит, что там внутри *как жар горит*; потом он вместе со своими помощниками *Вечерником*, чей конь сияет как *золото*, и *Полунощником*, конь которого *как ночь черный*, отправляется на поединок со Змеем[60]. Подобно тому, как светлый Джемшид в конце жизни возгордился и помрачился умом (темный), русская сказка также знает отрицательный (или во всяком случае не положительный) образ «белого» героя pendant положительному царю Бел Белянину. Речь идет о *Белом Полянине*, оказывающемся противником героя сказки «Иван Сученко и Белый Полянин» (Афанасьев № 139)[61], в частности, он перерезает канат, по которому должен был вылезти с того света Иван Сученко. Вместе с тем Белый Полянин выступает и как названный меньшой брат Ивана-царевича, богатырь, совершающий подвиги в дальних краях[62] (Афанасьев № 161). Как бы то ни было, Белый Полянин русских сказок, конечно, не отделим от *Ивашки, белой поляницы* из «Повести о Еруслане Лазаревиче» и его прототипа и источника из «Шах-наме» Белого дива (см. выше)[63], а само раздвоение единого, по сути дела, героя представляет собой любопытную (и не частую) реализацию принципа сохранения персонажной информации[64].

Количество схождений между сказкой типа 301 в русских его версиях и соответвующими эпизодами «Шах-наме» очень велико, и здесь нет возможности и необходимости их увеличивать. Важнее распределение этих сходств по всем ключевым узлам сюжетной схемы обоих текстов[65] и аналогичное заполнение ономастически «пустых клеток». Именно эти параметры и позволяют сделать заключение, согласно которому русская сказка типа 301, по сути дела, может рассматриваться как достаточно прямое отражение некоего условного исходного «славяно-иранского» текста, последняя «иранизация» которого восходит (как к своему источнику) к версии сюжета, представленной в «Шах-наме». Конечно, этот исходный славяно-иранский текст является конструктом, которому реально мог соответствовать некий в высокой степени унифицированный текст, включавший в себя такие точки, в которых вступал в игру механизм лингвистического пересчета на славянский (сфера имен). Вместе с тем следует подчеркнуть, что и русская сказка типа 301 и, разумеется, соответствующие эпизоды из «Шах-наме» не более чем фрагменты

более обширных текстов, которые в свою очередь также обнаруживают более или менее значительное единство. Этот более широкий текст включает в себя — в терминах персонажного инвентаря «Шах-наме» — циклы Джемшида, Феридуна, Зохака, Заля и Ростема, по меньшей мере. «Геометрия» русской сказки содержит мотивы, соответствующие перечисленным типам, но данные в ином (более сжатом) топологическом пространстве. Кроме того, с точки зрения, существенной при решении данных задач, сам тип 301 не может считаться ни «чистым», ни даже исходным во всей совокупности составляющих его мотивов. Действительно, исходная схема рядом своих мотивов выходит за пределы сказок типа 301 (вернее — некоторые мотивы лучше реализуются в других типах сказок или даже вообще за пределами сказки); иначе говоря, сказки типа 301 удерживают в себе лишь часть (хотя и преимущественную) мотивов и имен персонажей из первоначальной схемы. То же, конечно, относится и к сопоставимым частям «Шах-наме». Поэтому при окончательной оценке степени славяно-иранского схождения в этом круге мотивов необходимо иметь в виду более широкий мотивный (и персонажный) фон. При учете этого фона сразу же бросаются в глаза и многие другие сходства, которые, однако, в отличие от большинства перечисленных, могут и не находиться в одинаковых локусах, понимаемых, например, как изоморфные звенья общих мотивов.

Один из таких примеров связан с образом и именем управителя Зохака казначея Кундрава, Кондрова (*А звали того казначея Кондров*, | *Тирану служить неизменно готов*, 2047—2048). Имя этого персонажа *Kundraw* часто объясняют искажением более раннего *Kundarv*, которое, в свою очередь, сопоставляется с др.-инд. *gandharvá-*, др.-греч. κένταυρος и русск. *Китоврас*, заимствованным из греческого [Фасмер 1909; Фасмер 1967: 241][66]. Можно напомнить, что уже в Авесте *gandarəwa-* — имя чудовища, пораженного божественным стрелком Кересаспой, сопоставимым с героем-драконоубийцей русской сказки, и что в некоторых армянских источниках иранского происхождения имя *Кундрав* относили и к самому Зохаку (вообще же образ Кондрова ассоциировался с идеей спотыкания, прихрамывания, неправильного идения, т. е. кривого пути, неспособности к различению добра и зла). В древнерусской традиции, испытавшей в этом отношении сильное восточное и византийское влияние, Китоврас (*Нравъ же его бѣаше таковъ: не ходяшеть путемъ кривымъ, но правымъ...*) выступает в двух ипостасях — и как фактический помощник Соломона в строительстве Иерусалимского храма, и как хтоническое чудовище[67], похитившее жену Соломона (ср. этот же мотив в «Шах-наме» и в русской сказке). В апокрифе из «Толковой Палеи» Китоврас приходит к трем колодцам, из которых предварительно вычерпали воду, и вынужден пить налитые туда вино и мед. В других источниках, в этой части

отличающихся бóльшим архаизмом, сообщается о том, как в Иерусалиме появился змей, выпивающий всю воду из колодцев, и как Соломон, напоив змея вином и медом, усыпил и пленил его. Наконец, в ряде текстов Китоврас отождествляется с единорогом (инорогом), осушающим водные источники (ср. индрика-зверя в несущей на себе следы сильного иранского влияния «Голубиной книге», который «походит ⟨...⟩ по подземелью, прочищает ручьи и проточины»), а иссушение вод Змеем составляет один из важнейших мотивов «основного» мифа. Похищение Китоврасом жены Соломона Соломониды (Саламаниды, Саламидии, Соломонии, Соломонихи и т. д.), дочери царя Воло(н)томана (Волотомона, Волота, Владимира), может рассматриваться как последний и сильнейший аргумент в пользу того, что повесть о Китоврасе реализует ту же сюжетную схему, что и русская сказка типа 301 и эпизод, связанный с Феридуном и Зохаком. Именно поэтому не приходится удивляться тому, что «Повесть о Китоврасе», русская сказка (прежде всего типа 301), духовные стихи, заговоры и некоторые другие тексты разделяют в принципе общий круг названий фантастической птицы — *Ноготь*, *Когот*, *птица-Ногай*, *Маговей-птица*, *Могут-птица*, *Нага*, *Нога*, *Ногайщина*, *Страфиль*, *Страфил*, *Страфель*, *Страфел*, *Острафиль*, *Естрафиль*, *Страшим*, *нáга-астрахтир*, *Баба-птица*, *Жар-птица* и т. п. (см.: [Веселовский 1974]). При этом существенно, что бóльшая часть подобных названий берет начало из иранско-византийского культурно-языкового круга (иногда в качестве передаточной среды выступает тюркская традиция).

Другую очень важную категорию сходств составляют такие примеры из того же сюжетного круга, когда соответствия мотивам *или* именам русской сказки обнаруживаются не в «Шах-наме», а в других, в частности, в существенно более древних источниках, например, в авестийских, при том, что эти источники относятся к тем или иным версиям того же сюжета. В этой связи особое внимание должно быть уделено мифологической схеме 19-го Яшта Авесты («Зам-Язат-яшт»), которая здесь может быть затронута лишь суммарно [Торогоv 1968: 555—567; Топоров 1977: 45—46; Елизаренкова, Топоров, 1974] — как в силу того, что кое-что уже было указано в более ранних работах, так и ввиду предполагаемого более обстоятельного исследования, основными героями которого должны стать Веретрагна, Кересаспа, Снавидка и их явные и несомненные или же только возможные соответствия в русской фольклорной традиции.

В данном случае целесообразно указать на цикл, связанный с образом Трайтаоны, определив и его место в более широком круге. Как известно, Трайтаона — сын Атвьи (*Āθwya*), причем сам Атвья входит в ряд с мифологическим персонажем *Θrita*, третьим человеком, приготовившим напиток хаому (ср. Yasna IX, 10; вторым был *Āθwya*)[68] и являвшимся также отцом

Урвахшаи и Кересаспы[69]. Двойная связь Атвьи с мифологическими персонажами, чьи имена кодированы элементом со значением 'третий' (при этом *Θraētaona-* является производным от *Θrita-*), конечно, неслучайна (ср. выше о др.-инд. *Tritá Āptyá* и о трех *Āptyās* — *Ekata*, *Dvita*, *Trita*, т. е. «Первом», «Втором» «Третьем», или о русском *Иване Водовиче* или даже о трех братьях — *Водовичах*) и дает все основания реконструировать и иранское сочетание **Θrita-* + **Āθwya-* (< *Trita Āptya*), которое должно было использоваться в связи с обозначением отца Трайтаоны (сам Трайтаона тем самым оказывается третьим из братьев по имени *Ekata-* и *Dvita-* по отношению к третьему — *Trita* в индийском эпосе), и, с другой стороны, аналогичный поступок братьев с Феридуном[70]. Тем не менее именно он выступает как победитель *Aži Dahāka*, т. е. Змея Огненного (ср. участие ведийского Триты Аптьи в убийстве демона Вритры), о чем в Авесте сообщается в следующих словах: «Схватил тот *хварна*, мощный сын Атвьи, мощный победитель героев Трайтаона, победоноснейший из людей, который убил Ажи Дахаку с тремя пастями, с тремя головами[71], сильнейшего демонского *друджа*[72] (Yašt XIX, 36—37). Другие авестийские фрагменты дают возможность восстановить еще два существенных мотива старого мифа — пленение Ажи Дахакой после сокрушения *Yima Xšaēta*'ы «Светлого Йимы» его сестер *Arnavāč* и *Sahavāč* с матримониальными целями и освобождение сестер Трайтаоной (см. Yašt V, 34; IX, 24; XV, 34; XVII, 34; Lommel 1927, 127 и сл.).

Вся история Трайтаоны в 19-м яште включена как в рамку в конструкцию, описывающую соотношение правды и лжи. В царствие Светлого Йимы до того, как он поддался лжи, не было «ни холода, ни жары, ни старости, ни смерти» (XIX, 33). Но «он возлюбил лживую и неверную речь», и все изменилось. «Когда в первый раз отвернулся *хварна* от Светлого Йимы, отлетел *хварна* от Йимы в образе птицы *vāragna*, того *хварну* схватил широкопространственный Митра» (XIX, 35). Когда это произошло во второй раз, *хварну* схватил Трайтаона. В третий раз *хварна* был схвачен «мужественным Кересаспой, мощнейшим из сильных людей 〈...〉, который убил змея Срвару (*aži srvara*)[73], коней пожиравшего, мужей пожиравшего» (XIX, 38 и сл.). Кересаспа «убил также Гандарву с золотой пяткой» (ср. выше о Кондрове и Китоврасе, чьи имена связаны с именем Гандарвы), «бегавшего с открытой пастью, убивая миры *aša*'и (ср. о правде и лжи), «который убил Снавидку (*Snāviδka*), рогом бившего, с каменными ногами» (XIX, 41—43) и т. п.; ср. выше о Гершаспе и Саме. Как правило, все эти звенья находят себе соответствия — полные или частичные — в русском сказочном материале или даже за его пределами. Митра как первый обладатель утраченного Йимой *хварны* соотносится, видимо, с миром как особой единицей социальной организации, имеющей и отчетливое локальное выражение (ср. образ Митры «широких пространств»

[Benveniste 1960: 421—429; Gershevitch 1959]), о чем — включая и соответствующую фразеологию митраизма и русского крестьянского мира — см. в другом месте [Топоров 1973: 357—371; Топоров 1993]). Птица, в виде которой отлетал *хварна*, носит имя *vāragna* (Yt. XIX, 35, 36, 38), которое в какой-то степени могло способствовать преформированию условий для появления *Ворона Вороновича*, спасающего героя русской сказки (ср. Афанасьев № 134, 136, 168, 204 и др.); ср. согд. *w'ryn'k*, *w'r'yn'y* < **vāragnaka-* (= кит. *yao* 'сокол'), хорезм. *wr'ynyk*. Muq. 56, 5 (= арабск. *zurraq* 'falco albus', н.-перс. *gurinj* 'сокол', ср. ср.-перс. *gwnc* / *grnc*) и др.[74]; иначе говоря, из иранских форм имени птицы при спирантизации *g* (> *γ*), а затем естественной его потере возникала форма типа **varayn-*, которая в славянской мифопоэтической среде легко могла в контексте народной этимологии отождествиться с названием ворона. Вообще распространенность этого образа именно в русской традиции, как и ряд его положительных черт (благодарная птица, предупреждающая героя об опасности, ободряющая в несчастье, приносящая живую воду и т. п.), заставляют думать о значительности иранского вклада и в этот русский сказочный образ. Если птица *vāragna* была вторым воплощением божества *Vərəθrayna*'ы (*Vṛθrayna*), т. е. 'убийца Вритры' (ср., с одной стороны, ведийск. *Vṛtrahan-* как обозначение Индры, а с другой, мотив Триты, убивающего Вритру), то ветер (авест. *vāta-*, персонифицированный *Vāta-*) выступает как первое воплощение того же божества. И он имеет очевидное русское соответствие. Речь идет прежде всего о *Вихоре*, который уносит царицу и погибает в поединке с младшим ее сыном (Афанасьев № 129, 559 и др.; ср.: *Як толька Ветяр далятев да крыльца, и затихло все. Во Ветяр и кажа Федару Тугарину царскому сыну*: «*Аддай за мене стараю сваю сястру, а як не аддаш, я тваю хату перевярну и тябе убью*!» 〈...〉 *На третий год Федар аддав также средняю сваю сястру в замужество Граду, а на чатвертый и меньшую — Грому*. Афанасьев № 160), или же о *Вихоре Вихревиче* о двенадцати головах, враждебном людям чудовище (Афанасьев № 124). Как и обычно, соответствия находятся и среди героев положительного круга. Достаточно назвать *Ивана Ветровича* или *Ивана-Ветра* русских сказок, выступающих в роли третьего, младшего брата. Герои этого типа сами борются с враждебными ветрами-вихрями, чем и мотивируются их имена. Ср. также *Бурю-богатыря* (он же Иван Коровий сын) со всеми атрибутами младшего сына, победителя Змея, героя сказок типа 301 (ср. Афанасьев № 136) или четырех братьев Ветров (№ 565) и их родительницу *Ветрову мать* (№ 565). Сам *Vərəθrayna*, воплощениями которого являются Ветер и птица *vāragna*, также, видимо, знает на русской почве ряд народно-этимологических отражений, наряду с уже отмеченными трансформациями этого имени в других славянских традициях (ср. польск. *raróg*, чешек. *raroh*, *rarášek*, словацк.

rároh, укр. *pápiг*; польск. *poczwara* и т. п. ([Machek 1927: 64—71]; но ср. [Трубачев 1967: 68—71]: из иран. **pati-vāra-*). К их числу, вероятно, можно отнести название сказочной птицы типа русск. диал. *Вострогор*, *Вострогот*, ср.: *Вострогор-от птица да всем птицам птица*; *Вострогот птица встрепещется. А Фаор-от гора вся да восколеблется* и т. п. [СРНГ V, 149]; не исключено, что сюда же может относиться и название сказочного существа типа вампира *веретени́к* [СРНГ V, 140], подвергшееся, разумеется, влиянию новых семантических мотивировок [75].

Наконец, даже имя *Святогора* русских былин, в этой форме явно обязанное своим происхождением народно-этимологическим «выпрямлениям» [Rudnickyj 1962: 229— 272; Rudnickyj 1964: 475— 476], может до известной степени дать повод для того, чтобы заподозрить в нем если не отражение, то влияние иранского имени типа *Vərəθrayna-*. В пользу такого заключения могли бы говорить как некоторые особенности фонетической структуры имени *Святогор* (практически это анаграмма упоминаемых выше названий птиц типа *Вострогор*, *Вострогот* и т. п.) [76], так и отдельные мотивы, соотносимые со Святогором и поразительно напоминающие то, что известно о каменном рогатом богатыре (с каменными руками) [77], погибшем из-за своего хвастовства от руки Кересаспы (= Крсаспы): «Малолетка я, если стану я взрослым, сделаю я землю колесом, сделаю небо колесницею ⟨...⟩ Они в колесницу мою впрягутся — святой дух и злой, если только не убьет меня раньше Кересаспа» [78]. Но об этом подробнее — в другом месте и в другое время. Цель же этой работы в том, чтобы на материале конкретного и долгое время пользовавшегося исключительным успехом текста «Повести о Еруслане Лазаревиче» более точно очертить круг иранских ассоциаций, в своей сумме образующих законченный сюжет, и специально, в языковых, «ономастических» индексах, отсылающих к иранскому миру в его «персидской» части. Иначе говоря, цель состояла в исследовании одного яркого случая русско-персидских культурно-языковых связей, в соотношении двух культурных миров и их «работ» — влияния, с одной стороны, и рецепции, с другой, предоставляемых возможностей и их использования, реализации, что и является наиболее точной мерой взаимосвязей, взаимодействия двух культур. Менее точно это и называется «восточным влиянием в русской литературе». Но у этой работы была и другая цель — показать, как «иранское», образующее один из поверхностных слоев «Повести о Еруслане Лазаревиче», будучи снято, удалено, позволяет увидеть ту более архаичную «фреквенталию» — волшебную сказку типа А 301, восходящую к некоему прамифу, претендующему на универсальность, и лишь расцвеченную «иранским» орнаментом в «Повести» [79], которая тем самым оказывается своего рода суммой «своего» и «чужого»: «свое» относилось к сути дела, «чужое» же было модой, так увлекшей рус-

ского читателя (и слушателя) своей яркостью и экзотикой и так помогшей ему оживить и по-новому увидеть и сходное с этим «чужим» «свое», которое к этому времени успело так же приесться «передовому» читателю, как позже те же «Еруслан Лазаревич» и «Бова-королевич» приелись внукам и правнукам того «передового» читателя, когда появилась новая русская литература (с 30-х гг. XVIII века).

Как следует из предыдущего, в верхнем, наиболее очевидном слое взаимодействия, здесь рассматриваемом, основные участники этой встречи — «русское» и «персидское», причем в значительной части случаев в подготовке встречи участвует и тюркский элемент. Этот верхний слой отсылает к существенно более раннему этапу — среднеиранскому, древнеиранскому, древнеиндийскому. Многое из того, что фактически фиксируется в соответствующих текстах, может быть реконструировано и применительно к индоевропейскому культурно-языковому горизонту. Но и этим локусом не исчерпывается пространство «русско-персидской» встречи по поводу Рустема-Еруслана. Никак нельзя пренебрегать и более широким пространством и более раздвинутым и емким временем, которые могли бы быть названы евразийской пространственно-временной перспективой (собственно — ретроспективой) или ситуацией. Очевидно, что «Шах-наме», «дошахнамевские» тексты, его подготовившие, и «послешахнамевские» тексты, из него возникшие, не исключают наличия в истории Еруслана Лазаревича «своих», можно сказать, исконных корней. Они уходят вглубь универсальных проблем человеческого существования (недостача и ее возмещение; плодородие, богатство, власть; продолжение рода и брак; роль бинарности и тернарности [«триадичности»]; жизнь, смерть и преодоление ее — спасение), и они же отливаются в специфическую эпическую форму «разыгрывания» этих проблем, вероятно, и в стихотворную, столь широко распространенную в евразийском пространстве (ср. также образ Ворона Вороновича и ряд других образов, отсылающих к евразийскому наследию). Во всяком случае ни универсальным, ни специфически евразийским элементом в данном случае пренебрегать нельзя.

В заключение хотелось бы обратить внимание на то, что только что упомянутым «Еруслану» и «Бове» в истории русской литературы и смены литературных мод у читательской аудитории суждено было почти три века идти заодно [80] — одним и тем же путем, в одном и том же направлении, все ниже и ниже спускаясь по слоям «читательской компетенции», пока эти знаменитые тексты, так глубоко затронувшие чувства читателя и так сильно захватившие его воображение, не оказались оттесненными на самую периферию или вовсе вышли из употребления, сохраняясь в памяти литературоведов и русской речи. Эта общая судьба «Еруслана» и «Бовы», пришедших на Русь с разных

сторон (первый с Востока, второй с Запада), объясняется прежде всего тем, что они были особенно любимы на Руси — в XVII — начале XVIII века «передовым» читателем; позже, когда его взманили новые моды, — читателем попроще, из среднего, а потом и «низкого» городского слоя, и, наконец, читателем из числа крестьянских грамотеев. А общая и особенная любовь к этим текстам предполагает (по крайней мере, отчасти) и общие особенности. О них здесь нет возможности говорить, но все-таки упомянуть о главном следует: в отличие от традиционных жанров древнерусской литературы и соответствующих текстов «Еруслан» и «Бова» открывали окно в иной мир и иную жизнь, казавшиеся более интересными, исполненными фантазии, неожиданности, авантюрно-напряженных перипетий, захватывающих сюжетов, и привлекавшие читателя любовными интригами и «романтическими» чувствами, своего рода «рыцарской» этикой и соответствующими представлениями о чести. «Передовой» читатель «Бовы» и «Еруслана» воспринимал эти повести как непривычно яркие, захватывающие, требующие от него некоей особой активности творческого восприятия, особенно если иметь в виду фон традиционной русской культуры, в которой ему все или многое должно было казаться давно известным, иногда даже приевшимся, слишком «простым». Читая «Бову» и «Еруслана», такой читатель извлекал глубокое удовлетворение и от самого чтения этих повестей, и от того, что, читая, понимая и переживая их, он начинал уважать самого себя — один из первых признаков «литературной» рефлексии.

Эта выделенность в читательском сознании «Бовы-королевича» и «Еруслана Лазаревича», дальних отсветов двух «чужих» — западной и восточной — культур, упавших на пространство русской культуры, осветивших его темные, непроявленные участки и способствовавших уяснению и «своего» в призме «чужого», дает основания говорить еще об одном шаге[81] в освоении «чужого», причем — разного «чужого», более того, о плодотворном синтезировании и «своего» и «чужого» заемного в некое целое, которое и составляет и тело, и душу, и дух русской культуры. На этом пути было много недоделок, упущений, изъянов, но, тем не менее, именно на нем создавались русские образы Запада и Востока, то, что можно было бы назвать русским «Западно-восточным диваном». Способность русской культуры и, может быть, прежде всего ее литературы к восприятию некоего посыла (challenge) и к ответу (response) на него свидетельствует о чуткости и отзывчивости, иначе говоря, о готовности к учету мирового культурного опыта, к открытию себя для других и других для себя. В этом, в частности, — значение «Еруслана» и «Бовы».

«Переводная беллетристика XVII века без всякого сознательного намерения ее переводчиков осуществила первый и еще очень робкий шаг к превращению русской литературы из «закрытой» в «открытую», вернее сказать,

показала практическую возможность такого шага. Нужно было, чтобы произошли существенные перемены в общественной и культурной жизни России, чтобы потребность в «открытой» литературе была осознана теоретически и стала бы руководящим принципом новой литературы. ⟨...⟩ С тем же правом мы можем назвать Бову — русским «Бовой», органическим элементом сознания русского читателя. «Бова» с товарищами — с «Еврусланом», «Петром Златые ключи» и другими переводными повестями XVII века осуществили свою историческую миссию[82], до сих пор совершенно неоцененную, — они практически осуществили превращение русской литературы из закрытой в открытую. И это следовало бы помнить тем, кого интересует реальная история русской литературы» [Серман 1985: 169—170]. Впрочем, та же миссия, конечно, осуществлялась и ранее. Достаточно напомнить столь полюбившиеся на Руси образы Алексея — человека Божьего и Иосафа-царевича. Отсылая к Западу (Рим) или к Востоку (Индия), они стали своими, родными и на Руси.

Примечания

[1] Среди работ, посвященных славяно-иранским языковым и культурным отношениям, ср.: Sobolevskij 1905; Соболевский 1924; Соболевский 1926; Соболевский 1928; Rozwadowski 1914—1915; Vasmer 1913; Vasmer 1923; Vasmer 1971; Kalmykov 1925; Meillet 1926; Pisani 1933; Arntz 1933, Jakobson 1950; Harmatta 1952; Moszyński 1957; Benveniste 1959 (ср. Бенвенист 1965); Benveniste 1967; Safarewicz 1961; Топоров, Трубачев 1962; Зализняк 1962; Зализняк 1963; Седов 1965; Трубачев 1967; Трубачев 1968; Трубачев 1977; Трубачев 1991; Reczek 1968; Reczek 1985; Gołąb 1973; Gołąb 1975; Gołąb 1977; Gołąb 1977a; Gołąb 1983; Toporov 1968; Топоров 1976; Топоров 1978; Топоров 1979; Топоров 1983; Топоров 1983a; Топоров 1983b; Топоров 1989; Топоров 1993; Kiparsky 1975; Polák 1977; Dukova 1979; Cekmonas 1985; Мартынов 1981; Мартынов 1982; Мартынов 1983; Мартынов 1985; Орел 1986; Popowska-Taborska 1991 и др. Ср. также ряд работ Абаева (скифская тема), см. Абаев 1949: 595—596; Абаев 1965 и др. Специально об иранском влиянии в славянской мифологии см. перечисленные только что работы Якобсона, Мошиньского, Голомба, Поляка, Дуковой, автора этих строк и др.

[2] Естественно, что этот этап не исключает возможности более ранних славяно-иранских или даже славяно-арийских контактов (например в киммерийскую эпоху, т. е. до VII в. до н. э., когда киммерийцы были вытеснены из южнорусских степей скифами; ср. соотнесенность в трехъязычных надписях Дария I др.-перс. *saka* 'скифы' и аккадск. *gimirri*). Однако наши знания об этих более ранних контактах пока практически ничтожны.

[3] Собственно — «Глубинная книга», название которой может рассматриваться как калька с заглавия среднеиранского (на пехлеви) трактата космологического и эс-

хатологического содержания «Бундахишн»; ср. *Būndahišn*, *Bundahišn*(*īh*), собств. — 'Сотворение основы', 'Сотворение глуби'. См.: [Топоров 1978: 150—153; Топоров 1983b: 58] и др., а также ряд работ А. А. Архипова, в которых предлагается оригинальное объяснение названия Голубиной книги из еврейских источников (ср. [Архипов 1990]).

[4] Впрочем, исходя из известных перекличек повести об Еруслане Лазаревиче с былинами, некоторые исследователи считали возможным удревнение эпохи появления этой повети на Руси — до XIII—XIV веков. См.: [Владимиров 1896: 152—153].

[5] См.: [Кюхельбекер 1979: 76]. Предполагают (там же, комментарии, с. 664), что Кюхельбекер мог пользоваться изданием сборника сказок «Лекарство от задумчивости и бессонницы, или Настоящие русские сказки». СПб., 1786 (1-е изд., после которого почти каждый год появлялось новое издание, неизменно открывавшееся сказкой о Еруслане Лазаревиче. О ранних западноевропейских переводах и переложениях «Шах-наме» (некоторые из них как раз, видимо, и попали в поле зрения русского поэта) см.: [Ромаскевич 1934: 13—50]. Интересно знать, было ли известно Кюхельбекеру предисловие Гримма к немецкому переводу русской сказки (ср. [Dietrich 1831]), где он допускает, что повесть о Еруслане Лазаревиче могла иметь в своей основе эпические песни или даже выделиться из какой-либо более старой поэмы (с. VII—VIII). Наконец, «точно» из кюхельбекеровской записи может быть понято как подтверждение уже имевшегося высказывания о связи русской повести с эпизодами из эпоса Фирдоуси. Между прочим, для лучшего представления контекста, в который включается указанная запись, можно сослаться на статью М. Макарова «Об источниках русских сказок», напечатанную в «Московском телеграфе» в 1831 г. (№ 22. С. 160—161), где, скорее, предполагались западные (в частности и славянские) связи Еруслана, хотя признавался и «азиатский» оттенок в сказке. Ср. со ссылкой на Ходаковского: «Наш Еруслан Русланец (так писал он мне) безжалостно перепорченный азиатцами!».

[6] Так, И. П. Снегирев, интересовавшийся этим текстом уже с 20-х гг., не раз говорил о его иноземном происхождении (в частности, помещая его в ряду с Бовой и Петром Златые Ключи, он допускал их итальянское или арабское происхождение), а позже, конкретнее, что Еруслан «носит на себе отпечаток Востока» [Снегирев 1861: 107]; о более ранних высказываниях И. П. Снегирева см.: [Пушкарев 1980: 9, 11, 116]; в этой же книге — подробное рассмотрение истории изучения сказки. Восточное происхождение текста так или иначе допускалось и рядом других авторов. См.: [Dahl 1835: 41; Пыпин 1857: 298; Киреевский 1860: XVI; о «Еруслане» говорится как о «сказке явно восточного происхождения (как думал покойный А. С. Хомяков, от армян или грузин; Еруслан есть известное восточное имя Арслан, лев)»; ср.: [Киреевский 1862: CLXXXIII]; мнение П. А. Бессонова о «Еруслане» как восточной сказке и др.

[7] О связях повести о Еруслане Лазаревиче с «Шах-наме» и другими возможными восточными истоками после Стасова писали многие. Ср.: [Миллер 1869: 43—49; Веселовский 1878: 237; Веселовский 1879: 47; Веселовский 1880: 431; Ровинский 1881: 114; Миллер 1882; Миллер 1892: 404—409; Миллер 1892a: 152—171; Миллер 1897; Соболевский 1883: 39; Соболевский 1980: 107; Потанин 1883: 914; Потанин 1896: 622—624; Потанин 1899: 287; Потанин 1900: 29; Владимиров 1896: 152—153; Крымский 1902: 34; Халанский 1908: 146; Елеонская 1908: 373—374; Сиповский 1905:

XIII; Сиповский 1909: 171—174; Сиповский 1910: 73; Рыстенко 1909: 434; Архангельский 1913: 447; Перетц 1922: 78—79; Орлов 1916: 367—372; Орлов 1934: 84—85; Орлов 1945: 331; Дунаев 1917; Ромаскевич 1934: 13—50; Самойлович 1934: 174—175; Соколов 1938: 293; Гудзий 1945: 389; Астахова 1958: 504—509; Пушкарев, 1980: 9—25, 166—170] и др.

[8] См.: [Миллер 1892: 55—85 (III. Илья и Рустем)], ср.: «...личность Рустема значительно повлияла на образование эпического типа Ильи Муромца» (55); [Миллер 1897: 342 («Наш Рустем — Илья Муромец»), 382, 404—409 (об Илье Муромце и Еруслане Лазаревиче); Т. 2: 60 (о сходстве былины об Илье Муромце и царе Калине с иранским сказанием о бое Рустема с тюркским богатырем Калуном)] и др.

[9] Следует помнить и о других направлениях в эволюции повести о Еруслане Лазаревиче — к фольклорной сказке, к литературным обработкам (XVIII в. и несколько позже), к «лубочным» монтажам, сопровождающим соответствующие изображения и т. п. См.: [Пушкарев 1967: 206—236; Пушкарев 1971: 397—401; Пушкарев 1978: 258—282; Пушкарев 1980; Померанцева 1963; Померанцева 1965] и др. Наконец, уместно напомнить о попытках использования схемы Еруслана для создания совершенно новых литературных произведений «ориентализирующего» типа, насыщенных такими элементами, как политические намеки, ирония, пейзаж сентиментального типа и т. п. См.: [Кубачева 1962: 295—315]. Высокий образец и завершение этой линии можно видеть в отдельных частях «Руслана и Людмилы» и подражаниях этой поэме (в частности, и пародийного характера) и даже в «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова.

[10] См.: [Григорьев 1904, I: 148, 309; Григорьев 1906, III: 130—131]. Позже [Григорьев 1939, II: 27] Григорьев писал о кулойско-мезенских сказителях: «...здесь хорошие певцы настолько хорошо владеют эпическим стихом, что готовы переложить в стихи переводную сказку о Еруслане». Ср. былину в 618 стихов «Еруслан Лазаревич», записанную в 1928 г. в пудожском р-не экспедицией Б. М. и Ю. М. Соколовых от сказителя Г. А. Якушева. См.: Онежские былины. Подготовка текстов к печати, примечания и словарь В. Чичерова. М., 1948. № 31.

[11] В данном случае реконструкция такой версии не означала бы существования этих версий, но «описывала» бы приблизительный вид сюжета о Еруслане, если бы он стал достоянием былевой традиции в ее творческий период. — К сожалению, хотя повесть о Еруслане Лазаревиче была в течение трех веков «бестселлером» русской низовой литературы, состояние текстологического исследования этого памятника неудовлетворительно. Интересно, что среди более чем полутора десятков списков повести есть и достаточно оригинальные с избранной здесь точки зрения. Таков, например, список из собрания Ундольского № 930 (ГБЛ. Отдел рукописей. Ф. 310; 40-е годы XVII в.), дающий основание для того, чтобы видеть в нем отражение особой «восточной» редакции, характеризуемой сгущением мотивных и языковых «ориентализмов» (ср. «фантомное» имя *Алокти-Гирей* в поздних списках при *алый тегилей*, т. е. кафтан, в данном списке). См.: [Пушкарев 1969: 214—217].

[12] Ростем, сын Заля и Рудабе, один из систанских героев, прославившийся и в старинных народных сказаниях, о чем упоминает и Фирдоуси: *Предания о Ростеме под флейту и руд | Пели на богатырской* (пехлевийский) *лад*. В «Шах-наме» с Ростемом связана именно былинно-эпическая часть.

[13] Имя Ростема имеет пехлевийский прототип в виде *Rotāstahn* или даже *Rodāstam-i Dastān*. На основании этого прототипа и основного эпитета Ростема в «Шах-наме» *тäхмтäн* 'мощный телом' можно реконструировать и отсутствующее в Авесте имя-источник в виде сочетания двух элементов — *raoба-* 'стан', 'облик' ('Wachstum') и *taxma-* 'сильный', 'храбрый'. Ср. на русской почве фамилию *Арсланов* (от слова со значением 'лев', переносно — 'богатырь'), *Арасланов*, 1633 (к гласному между *р* и *с* ср. волжско-тюркские формы типа башк. *арыслан*, чувашск. *арӑслан*, архаичн. чувашск. *услан*, татарск. *арлан* и т. п.), откуда, с одной стороны, *Асланов* (ср. *аслан* в ряде языков Кавказа), а с другой, *Урусланов* (ср. *Уруслан*, князь Елизарий Иванович Мещерский, 1597; в высшей степени показательно само сочетание *Уруслан ~ Елизарий*, предполагающее, видимо, знание текста о Еруслане Лазаревиче уже при наречении указанного князя Мещерского именем, т. е. заведомо в XVI в.!) и далее *Руслан* (он же — Владимир Иванович Аминев, конец XV в., Кострома),. См.: [Веселовский 1974: 273, 333]. (Имя *Аслан* [Аслан Борисович Колычев, XVI в.] автор [с. 16] выводит из русск. *асламка* 'килевое судно', *асламщик* 'прасол', *асламчи* 'офеня'); [Никонов 1975: 155]. Ср. также: [Баскаков 1979: 101, 151, 174, 231] (*Арслан*, *Руслан*, *Еруслан*, *Аслам*, *Ослам*, *Ослан* в старых источниках, фамилия *Аслоновичев* из польского шляхетства). См. о тюркских формах: [Севортян 1974: 178].

[14] Ср. в финской сказке об Илье смешение спящего *Раслана* (= Святогор) с исполином Росланеем, на огромную голову которого наехал в поле Еруслан. См.: [Миллер 1892: 167—170].

[15] Другое название Заля — Дестан, или Дестан, сын Сама (*Дäстан-е Сам*), ср. *dästan* 'хитрость', 'уловка'.

[16] Этот список XVII в. опубликован Н. С. Тихонравовым. См.: [Тихонравов 1859].

[17] Ср. хорезм. *rxšk* 'красновато-коричневый', употребляемое для обозначения лошадиной масти (459^1 508^6), см.: [Emmerick 1970: 69]. Хотан *rrāṣa* < **raxša* уже было сопоставлено с именем коня Ростема (ср.: [Bailey 1945: 33; JRAS 1955: 23]).

[18] В более ранних источниках Кей-Кавус его внук или брат. Имя *Кобад* является арабизированной новоперсидской формой вместо более старого авест. *Kavata* (ср. авест. *Kavi-Kavat-*, пехл. *kav/b/ad*); в «Шах-наме» Кобад — второй сын кузнеца Каве (т. е. он носит в принципе то же имя, что и отец: **Kav-* + **Kav-*). Любопытно, что имя этого основателя династии Кеянидов (давшего ей свое имя) и обладателя фарна, дошло, видимо, до одного из списков «Сказания о Мамаевом побоище» (распространенная редакция): «Мамай же, видев погыбель свою, и нача призывати богы своа: Перуна, и К а в а т а, и Раклиа и Гурка, и великаго пособника своего Бахмета». — В других списках вместо *Кавата* находится *Салавата* (Основная редакция), *Соловата* (Летописная редакция), *Савита* (Забелинский список). См.: [Тихомиров, Ржига, Дмитриев 1959: 71, 103, 150, 197, 287]. Существенно, что *Раклиа* и *Гурка* того же перечня богов восходят к иранизмам (см. ниже).

[19] Ср. авест. *Kavi Usazan* при ведийск. *Kāvya Uśanā*, упоминаемом в Ригведе 11 раз.

[20] Как известно, Уруслан Залазоревич «Убил Ивашка, б е л у ю поляницу», «и н д е й с к о г о царя с т о р о ж а» (ср. общий эпитет с Данилой). Так же поступает Ростем с Эрженгом, мазендеранским предводителем, причисляемым к дивам и несущим стражу на подступах к владениям Белого дива (ср.: *Ночами там стражи до*

света не спят. | *Там правит Эрженг, лютый див-чародей,* | *Что яростью в трепет приводит людей.* «Шах-наме», 12082-12084: *badānjāigāh bāšad aržang dīv* | *ki hazmān barāyad khurūšu gharīv*). Это шестое из семи деяний Ростема (*хäфт x/v/an*).

[21] Ср. известное изображение фантастического зверя-птицы на золотой обкладке ножен у скифского кургана в Придонье (VI в. до н. э.).

[22] Характерно, что скорее всего именно н.-перс. *sīmurγ* (имя сказочной птицы огромных размеров) и подобные ему формы могли бы рассматриваться как источник древнерусских форм. Ср.-перс. *sәnmurv*, *sēn-murv*, очевидно, меньше подходят на роль такого источника. Что же касается авест. *saēna-mәrәγa-* (ср. др.-инд. *śyená-* 'орел', 'сокол' и другие крупные хищные птицы; ср. также в эпосе Nom. propr. *Śyena-*), то подобная форма могла бы быть источником названия *Семарьглъ* и под. только при принятии неорганического развития (например *saēna-mәrәγa-* > **sē/na/marәg-* > **sēmarьg-* и т. п.). Ср.: [Ворт 1978: 127—132] (с соответствующей литературой). Любопытно, что Див, по мнению Д. Ворта, со временем вытеснивший Симаргла, также теснейшим образом связан с мифологическими реалиями иранского ареала.

[23] См.: [Тревер 1937]. Уместно поставить вопрос и о возможных иранских источниках Жар-птицы русских сказок. Наряду с такими ее мотивными характеристиками, как спасение героя от бабы-Яги или оживление героя, убитого братьями (ср. ниже тему предательства братьев в сказках типа 301), основная черта Жар-птицы — ее золотые перья. Ср.: «Повадилась к царю Выславу в сад летать жар-птица; на ней перья золотые» (Афанасьев № 168; она же срывает золотые яблочки); «...едет он дорогою, едет широкою — и наехал на золотое перо жар-птицы: как огонь перо светится!» (№ 169), ср. № 170, 172, 232. Поэтому не исключено предположение о том, что русск. *Жар-птица* могла бы отражать иранский образ золотой птицы — **zar-* + *mәrәγa-*, т. е. 'золото-птица', ср. авест. *zaranya-* 'золото', перс. *зäр* и т. п.

[24] В связи с передачей тем «Шах-наме» (или типологически сходных ситуаций) в персидском изобразительном искусстве ср.: [Гюзальян, Дьяконов 1935; Гюзальян, Дьяконов 1934; Дьяконов 1939; Акимушкин, Иванов 1968; Пугаченкова, Галеркина 1979: 62—69, № 5—8; Шукуров 1983; Robinson 1965]. О следах Рустема в буддийском изобразительном искусстве Сериндии см.: [Rowland 1970, 132—136; Дьяконова 1983: 266—281], не говоря уж о трудах А. Стейна (ср., в частности, определение четырехрукого божества из Дандан-Ойлыка, около Хотана, как Рустама, ранее — как «персидского бодхисаттвы»). — Автор этих строк признателен Ш. М. Шукурову за ценные консультации.

[25] «Шах-наме» занимает, бесспорно, центральное место в иранском варианте подступа к сфере исторического (ср.: [Grunebaum 1955]) и синтеза его с мифологическим и космологическим началами. Но, разумеется, нельзя забывать и о более ранних попытках, отразившихся в историософии маздеизма, манихейства, разных вариантов иранского гностицизма. Отношение к человеку как к высшему звену некоей иерархии и как к цели творения (ср. концепцию «Совершенного Человека» — [Molé 1963: 469; Schäder 1925: 192—263]), идею эволюции времени с достаточно четкой его периодизацией, гипертрофированный интерес к самой проблеме времени с подчеркиванием фаталистического взгляда на него (ср. образ Зервана [= Αἰών], обостренное чувство временны́х сдвигов и катастроф, сознание всесилия времени («Что можем мы против времени? Искони оно наш повелитель», — говорится в «Шах-наме»; см.:

[Ringgren 1956: 407—423]), «временны́е» учения и секты (ср. зерванизм и его филиации в манихейской среде, дахритов 'временников') и т. п. — все это обусловило или способствовало созданию иранской квазиисторической схемы, укорененной, однако, в самых недрах космологического мировоззрения с сохранением всей системы сакрализованных ценностей. Ср. еще: [Puech 1951: 57—113; Zaehner 1955 и другие работы этого же автора; Duchesne-Guillemin 1957: 96—99]. Даже гностическое учение о восхождении души и духовной истории творения, соединяясь с докосмической драмой в начале и спасением в конце, приобретает в иранском его варианте (или там, где иранское влияние несомненно) черты мифологизирующей историофицированности.

26 Считается, что образ Неримана как отца Сама (см. *Сам-е Нӓриман*) — результат персонификации образа, обозначаемого эпитетом (ср. авест. *nairi-manā* 'мужественный'). Вместе с тем Сам — сын Гершаспа (*Сам-е Гершасп-е Нӓриман*), о котором в соотношении с Самом уже было сказано выше.

27 Отношения их начинаются с того, что Менучехр узнает об обретении Самом сына.

28 Ср.: *Приветствует Сама владыка седой,* | *Сажает на трон его рядом с собой.* | *И молвит*: «*Мой путь уж подходит к концу,* | *Я внука вручаю тебе, храбрецу.* | *Любви и опоры его не лишай,* | *Все новые подвиги в битвах свершай*». | *И в руки воителя, полного сил,* | *Ладони юнца миродержец вложил.* «Шах-наме», 4545—4552. В основном тексте этот эпизод опущен, но он есть в «Петербургской» рукописи (1333 г.): *supurdam biguft īn na bira(h) ba-tū,* | *kū man raftanī gaštam æi šāh-i khū* | *tū ūrā ba-har kär šaw yārwar* | *chunin kun ki az tū namāyad hunar* «Вручаю, говорит, этого внука тебе, | Ибо собираюсь я уходить, о шах добронравных. | Ты помогай ему во всяком деле, | Делай так, чтобы с твоею помощью он проявил доблесть» (сообщено Ш. Шукуровым).

29 Следует напомнить, что с именем Сама (Гершаспа) и его линией (Заль, Ростем, Сохраб, Фераморс и т. д.) связано введение в «Шах-наме» систанского героического цикла. Подробнее о Саме см. поэму «Гершасп-наме» Асади Тусского (XI в.), примыкающую к «Шах-наме».

30 См.: [Сравнительный указатель 1979: 106—107]. В отношении ряда сходных мотивных блоков ср. также сказки типа 300 и 302 (с. 103—105, 107—108). Некоторые имена героев, мотивируемые сюжетом типа 301, перекочевывают и в другие типы сказки, где соответствующие мотивировки уже отсутствуют. Тем не менее учет таких имен, естественно, необходим.

31 Заслуживают внимания и такие названия младшего брата, как *Иван Утренней Зари, Иван Полуночной Зари* (собрание сказок Худякова, № 81); *Световик* (*Светозор*), *Вечерник, Полуночник* (собрание Эрленвейна, № 4) и т. п.

32 Об их символике в связи с тремя космическими зонами см.: [Топоров 1967: 81—99].

33 Легко заметить, что в своей основе эта схема не так уже далеко отстоит от сюжетной схемы «Повести о Еруслане Лазаревиче» и, естественно, ее источника — соответствующих эпизодов с участием Ростема из «Шах-наме».

34 Об этой схеме см.: [Топоров 1977: 41—65] и др.

35 Разумеется, что непосредственным источником (если он только был единым) мог быть и какой-то другой текст, но в данном случае важны два обстоятельства: первое — соответствующие эпизоды «Шах-наме» принадлежат к тому же (сюжетно) классу текстов, что и предполагаемый источник, и, второе — русская

сказка типа 301 из всех пока известных версий этого сюжета в целом, несомненно, ближе всего к версии Фирдоуси в «Шах-наме».

[36] Ср.: *Преследовал также дракон-властелин | Отца Феридуна, что звался Атбин* («Шах-наме». 1491—1492: собств.: *Farīdūn ki būdaš padar Ābtīn | šuda tang bar ābtīn bar zamīn*. Т. I. С. 57 [Баскаков 1979: 117]); *Тебе он отец был, мне — милый супруг* (1570, 1575); *Атбин, мой отец, на иранской земле | Загублен Зохаком, погрязшим во зле* (1991—1992, из рассказа матери Фаридуна о происхождении сына). Учитывая авестийские и ведийские данные, в этом случае (признание Атбина отцом Феридуна) «Шах-наме» сохраняет глубокий архаизм, отличаясь в этом отношении от генеалогии пехлевийских источников, согласно которым имя отца Феридуна — *Пуртур* или — в пазендском чтении арамейской идеограммы — *Пургав*, т. е. «сын коровы» (ср. *Иван Коровий сын*).

[37] Соединение этих двух характеристик (т р е т и й и в о д н ы й) прежде всего объяснялось бы тем, что в о д н а я сфера как одно из наиболее частых воплощений нижнего мира и есть т р е т ь е царство, т р е т ь я космическая зона (наряду с первой — небо и второй — земля).

[38] Здесь уместно напомнить и о других случаях соседства элементов, обозначающих 'третий' и 'водный'. Ср в Авесте мифологический персонаж по имени *Θrita*, который изображается как т р е т и й человек, приготовивший напиток хаому (ср. Yasna IX, 10: *θritō sāmanąm səvišto* ⟨…⟩ *tat̰ ahmāi ǰasat̰ āyaptəm yat̰ hē puθra us. zayōiθe urvaxšayō kərəsāspasča*, а также: *θritō paoiryo mašyānąm θamnayhatąm* ⟨…⟩ *yaskəm yaskāi dārayat̰*. Videvd. XX, 2); он же обитает в *Apām napāt̰* (*ăp-* 'вода'); вместе с тем в качестве в т о р о г о человека (перед т р е т ь и м *Θrita*) упоминается в Авесте *Āθwya*; следовательно, *Θrita* мог бы трактоваться тоже как сын *Āθwya*'и. Имя отца *Θrita's* упоминается в Yašt V, 72; XIII, 113; ср. также авест. adj. patron. *āθwyānay-* 'происходящий от Атвьи', в частности: *θraētaonəm āθwyānəm*. FrW. 2, 2; *θraētaonahe āθwyānōiš*. Yašt XIII, 131 (ср. также V, 33; XVII, 35 и др.).

[39] *Tritá* несколько отличается от ведийского Num. ordin. *tṛtī́ya-* 'третий'. Не исключено, что имя *Trita* правильнее было бы передать как 'тройка' (ср. др.-инд. *traita-* или *trétā* 'число три').

[40] Иногда отчество *Водович* распространяется на всех трех братьев. Ср. *Иван Водович*, *Федор Водович*, *Михаил Водыч*, аналогично фамильному названию *Āptyās* 'Водяные', прилагаемому в том же сюжете к трем братьям *Ekata*, *Dvita*, *Trita* (условно — 'Первый', 'Второй', 'Третий') в «Махабхарате» (IX, 38, 8 и сл.; ср. «Джайминия-Брахмана» I, 184 и др.).

[41] *Царь-юноша старших двух братьев имел, | И каждый из них был разумен и смел. Один Пормайе, счастьем взысканный муж, | Другой же по имени был — Кеянуш* («Шах-наме», 1797—1800: *barādār dū būdaš dū farrukh hamāl, | az ū har dū āzāda(h) mehtar basāl. | yakī būd azīšān K a y ā n u š nām, | digar nām P u r m ā y a h - i šād kām*. I, с. 65, бейты 255—256). В пехлевийских текстах, входящих в круг источников «Шах-наме», старшие братья носят соответствующие имена *Бармайун* и *Катайун* (ср. *Бермайе* как имя к о р о в ы, вскормившей Феридуна). Упоминания трех братьев, младший из которых (Феридун) особо отмечен, встречаются в «Шах-наме» не раз. Ср.: *Приснились Зохаку три брата-бойца, | Из рода властителей три храбреца* (1333—1334); *Примчались три брата в престольный твой град, | И главный из*

них самый младший был брат / 〈...〉 *Он возрастом младше, величьем видней*... (2089—2094: в донесении Кондрова Зохаку).

[42] *В то время корова, краса Бермайе,* | *Не знавшая равных себе на земле,* — | *Павлиньей окраски,* — *явилась на свет*... | *«В преданьях подобного случая нет,* | *Созданья такого не видывал свет».* | *Искал венценосец* [scil. Зохак], *исчадие зла,* | *Корову, чья слава по свету прошла* («Шах-наме», 1841—1490: *hamān gāw kaš nām barmāya(h) būd,* | *zi gāwān warā bartarīn pāya(h) būd*... I. С. 57, бейт 112).

[43] Позже, рассказывая юноше Феридуну (*Шестнадцатый год Феридуну пошел*, 1559) о его происхождении, мать упомянет и спасительную корову (*Волшебной коровой на воле вскормлен,* |*Ты вырос отважным*... 1595—1596). И Феридун при встрече с сестрами Джемшида расскажет им о корове (*Моею кормилицей доброй была* | *Корова, что красками взоры влекла*..., 1995—1996). Чудесная корова позже была убита Зохаком, см. «Шах-наме», 1550—1555, 1997—1998.

[44] Ср., однако, одно из имен отца Феридуна Атбина — *Пургав* 'сын коровы' (см. выше). Интересно, что коровья тема связывается и с атрибутами Феридуна, несущими гибель Зохаку. Так, тирану приснился вещий сон о трех братьях-мстителях: *У младшего — взгляд и осанка царей,* | *А стан — молодого платана стройней.* | *Сверкающей, пояс, в руке булава,* | *Коровья на той булаве голова.* | *Взмахнув булавой, беспощаден и яр,* | *Воитель Зохаку наносит удар* («Шах-наме», 1335—1340: *dū mehtar yakī kehtar andar mīyān,* | *ba-bālāī sarw u ba-farr-i kayān.* | *kamar bastan u raftan šāhwār,* | *ba-chang andarūn gurzah-i gāwsār* | *damān pīš-i żaḥḥāk raftī ba-jang-* | *nehādī ba-gardan-i baraš pālhang,* I. С. 53, бейты 45—47).

[45] Впрочем, мотивировка имен типа *Иван Пóпялов* содержится и в восточнославянских сказках. В сказке, содержащей схему типа 301 (Афанасьев № 143), герой-богатырь *Надзей* (ср. женск. род — *Надежда*) рождается, как и Трита, из золы-пепла от человеческой головы, побеждает Змея, после чего в царстве наступает день. В сказке об Иване Попялове (Афанасьев № 135, ср. *пóпел, пéпел*) мотивировка несколько отлична: «Ён двенадцать лет лежав у п ó п я л е, вопасля таго встав из п ó п я л у и як стряхнувся, дак из яго злятело шесть пудов п ó п я л у» и — как бы в мотивной рифме — конец той же сказки: «Убивши змеиху, спалили и п ó п я л по ветру рассыпали» (ср. также сказки с такими именами, как *Иван Попелышка, Васька-Папялышка, Попелышка, Попелюх, Матюша Пепельной* и т. п., не говоря о других традициях — *Petru Pepélea, Pipelcuța, Cenușerea* у румын, *Мара-Пепеляшка* у болгар, *Maro Përhitura* у албанцев, *Σταχτοποῦτα* у греков, *Cenerèntola* у итальянцев, *Cendrillon* — Золушка у французов и др.). — Персонаж с соответствующим именем реконструируется и для древнепольской мифологической традиции, подхваченной раннеисторическими сочинениями; ср. князя из Гнезна, по имени *Popiel* (Кадлубек, Галл Аноним I, 1, 3). См.: [Potkański 1965: 414—438; Słąski 1968; Labuda 1960: 249—263]. Рождение из з о л ы - п е п л а входит в круг довольно многочисленных мотивов, выявляющих семантическую роль золы и через нее статус героя, связанного с золой. См.: [Levi-Strauss 1966], а также: [Иванов, Топоров 1976: 111—114] и др.

[46] Отсечение следствий предательства в этом эпизоде «Шах-наме» очень показательно: здесь, в отличие от сказки, эти следствия не нужны для развития сюжета в эпосе; более того, наличие этих следствий направило бы линию развития действия по сказочному пути. И Фирдоуси здесь, как и во многих других случаях, обнаруживает

бдительность по отношению к «сказочным» соблазнам и «выпрямляет» схему в духе своих общих принципов.

[47] Ср.: «полез по цепи на гору» (Соколовы № 153). Железная лестница, цепь, брус, дуб и т. п. указывают скорее на путь в верхний мир, и в этом смысле они изофункциональны горе. Впрочем, в русских сказках яма может сочетаться с горой (ср. Афанасьев № 139; Соколовы № 79 и др.).

[48] Одна из характерных черт эпической техники «Шах-наме» состоит в «разыгрывании» одного и того же мотива в разных сюжетных циклах, конкретно — в приурочении к героям из разных поколений. Так, тема троичности (три брата), зависти двух старших братьев к младшему и злодейских замыслов убийства его реализуется не только в поколении Феридуна (см. выше), но и в поколении его детей. Два старших сына Феридуна Сельм и Тур недовольны дележом мира, совершенным их отцом (по этому дележу Иран отдается младшему сыну Ireджу), и завидуют младшему брату (*Его сыновей обуяла вражда.* | *Забота недобрая Сельма гнетет* | ⟨...⟩ *Не в силах забыть, что отец на престол* | *Не старшего — младшего сына возвел*, 2932—2938). В письме к Туру Сельм формулирует суть дела:

Три сына, венца мы достойны равно,
Но младшему старшими править дано.
Годами я старше и, значит, мудрей,
Быть мне подобает владыкой царей ⟨...⟩
С решеньем неправым мириться нет сил ⟨...⟩
Обоих нас тяжко отец оскорбил (2950—2957).

Об этом же Сельм и Тур говорят в послании к отцу:

К обману и кривде душой тяготел,
Свершил самовластно неправый раздел.
Три сына даны тебе щедрой судьбой
И каждый на деле испытан тобой.
Ты в младшем достоинств таких не знавал,
Которыми братьев бы он затмевал ⟨...⟩
Не ниже имеем мы мать и отца,
Не меньше его мы достойны венца (3017—3028).

И уже в заключительной сцене перед убийством братьями Иреджа: *Сказал ему Тур: «Ты ведь младший, почто ж* | *Себе ты венец миродержца берешь?»* (3319—3320). Здесь же уместно напомнить то, что сам Феридун (или образ, являющийся его источником) входит и в другие триады. Так, в Yašt XIX, 34—35 выступает трое мифологических персонажей, связанных с *хварной*: Йима, Трайтаона (> Феридун) и Keресаспа. Ср. также троих драконоубийц — Митру, Трайтаону и Кересаспу. Весьма симптоматично, что праздник, посвященный Митре (*Mihragān*), связывается с убийством Трайтаоной-Феридуном Аждахаки-Зохака.

[49] Ср., однако, трех сестер — царевен, дочерей царя Йемена, ставших женами трех братьев, сыновей Феридуна («Шах-наме», эпизод пребывания сыновей Феридуна в Йемене).

[50] В некоторых рукописях «Шах-наме» Шехрназ и Эрневаз не сестры, а дочери Джемшида; в пехлевийских источниках речь идет о трех сестрах Джемшида (правда,

с другими именами). Сопоставление с русской сказкой и — шире — со всем сказочным типом 301 позволяет, кажется, и для иранской версии реконструировать образы т р е х дочерей Джемшида. Впрочем, иногда и Феридун выступает как с ы н Джемшида.

[51] Не говоря уж об исключительной роли Индии (Хинда, *hindūstān* в «Шах-наме»; ср. хотя бы 1531—1532: *Покину я злого чудовища стан,* | *Взяв милого сына, уйду в Хиндустан*, намерения матери Феридуна; 4535—4537: гонца посылают за Самом в Индию, где он сражается с врагами; ср. также 4842, 4878, 5543, 6265 и т. п.), стоит напомнить об Индийском царстве, в котором как раз и убивает Еруслан Лазаревич «чудо о трех головах». Представления об Индийском царстве, об «Индии богатой» из известной переводной древнерусской повести рано проникли в русский фольклор, в частности, в былины (ср. былину о Дюке Степановиче). См. подробнее: [Баталин 1876; Веселовский 1881, глава VI; Истрин 1893; Сперанский 1930] и др.

[52] Но уже в чертогах Зохака, в его отсутствие, Феридун *На царском престоле спокойно сидит*: | *⟨...⟩ И справа — подобная пальме Шехрназ,* | *А слева — светлее луны — Эрневаз* (2051—2054), или *Одной он рукою ласкает Шехрназ,* | *Другой привлекает к себе Эрневаз* (2121—2122). Возможные экспликации русской сказки разъединяют во времени и в пространстве подобные свидания младшего брата с сестрами-царевнами.

[53] Ср., например: *Слух шел, что живет в тех далеких краях* | *Царь, схожий с д р а к о н о м, внушающий страх* (1199—1200); *Д р а к о н о п о д о б н ы й, как буря, примчась,* | *в Иране на царство венчался тотчас* (1205—1206: *kai až daḥātaš bī-yāmad chu bad.* | *ba-īrān zamīn tāj bar sar ni hād*); *Обеих сестер повлекли во дворец* | *К д р а к о н у, носящему царский венец* (1261—1262); *Ведь ты властелин, хоть обличьем д р а к о н* (1689); *Двух дев он в покоях д р а к о н а-царя* | *Увидел...* (1965—1966); *Нам были мученья одни суждены* | *В когтях у д р а к о н а, слуги сатаны* (1981—1982); *У воинов царских в сердцах торжество*; | *Схватили д р а к о н а, связали его* (2255—2256); *Склонилась пред ним, и Зохака дела* | *Припомнив, д р а к о н а того прокляла* (2355—2356); *Я землю, исполнив йезданов заказ,* | *От ч у д и щ а злого очистил для вас* (2243—2244) и т. п. или — со сдвигом — *Прочь иго Зохака!* | *Да сгинет злодей,* | *Д р а к о н о в питающий мозгом людей* (2175—2176) и др. Кроме того, Зохак (как и Змей Огненный русской сказки) достаточно полно отражен в изобразительном искусстве. В мусульманской традиции Зоххак изображается (в настенной росписи, на металлических изделиях) со змеями, вырастающими из его плеч. Из последних работ ср., например: [Негматов 1977: 353—362]. Следует подчеркнуть факт совместной встречаемости двух слов общего происхождения — *zaḥḥāk* (*Ẓaḥḥāk*) и *až dahā*, постоянно появляющегося в тексте «Шах-наме», иногда в непосредственном соседстве, ср.: *ba-aiwān-i ẓaḥḥak burdandšān,* | *ba-rān až dahātaš supurdandšān* (I, 49, бейт 174) 'Отвели их на айван (во дворец) Зохака, отдали их тому драконоподобному'.

[54] Любопытно, что подобно тому, как в «Шах-наме» в образе Зохака сочетаются мотивы дракона и тирана, в сербскохорватском эпосе *Змај Огњени Вук* может соотноситься с Вуком-Деспотом (ср. Вук Караџић II, № 42).

[55] *Ki mardās nām-i garān māyah būd.* | *ba-dād u dihiš bartarīn pāyah būd.* | *mar ūrā zi dūšīdani chārpay.* | *zi har yak hazār āmandi ba-jāy.* | *hamān gāw-i dūšā ba-far-mānbari,* | *hamān tāzi asb-i guzīda mari.* | *buz u miš bud šīrvar hamchunīn.* | *ba-dūšīzagān dāda pākdīn* (I, 43, бейты 77—80).

[56] *Bīrwarāspaš*, ср. *bīwar*. Этот эпитет восходит к авестийским и пехлевийским источникам этого текста.

[57] Ср. выше о других случаях сохранения иранск. *Kav-* в том же круге мотивов, в частности, и в русских заимствованиях (*Кават*). Интересно, что предшественнику Феридуна Джемшиду приписывается изобретение кузнечного дела: в этом смысле кузнец Каве тоже ведет свою родословную от Джемшида, о котором в «Шах-наме» (831—834) сказано: *Металл размягчая над жарким огнем, | Доспехи он выковал: щит и шелом, | Кольчугу, броню для бойцов и коней, | В искусстве своем становясь все сильней* (ср. I, 39, бейты 9—10), ср. особенно *ba-farr-i kayi narm kard āhanā* 'с помощью кавийского фарра размягчил он железо'.

[58] Световые характеристики типичны и для Джемшида (хотя бы в рамках символики царской власти, ср.: *Надев золотую корону царей | ⟨...⟩ И царский над ним воссиял ореол*, 817—819; *Царь светочей ясных во мраке искал*, 889; *Престол небывалый вознес до небес, | И там, словно солнце небесных высот, | Сиял победитель прославленный тот*, 912—914 (ср.: *chū khūršīd-i tābān mīyān-i hawā | nišasta ba-rū šāh-i farmān rawā*); *Он властвовал светом добра осиян*, 934; *Немало свершил я блистательных дел | Искусства и знанья живительный свет | Я первым зажег...*, 946—948 и даже: *И свет благодати той царственной мгла | Сокрыла...*, 965—966; *Затмился в глазах у властителя день, | Свет благостный скрыла зловещая тень*, 977—978), и для его законного наследника (или даже сына) Феридуна — ср.: *Родился на свет Феридун. Край родной | Пришел озарить он судьбою иной | ⟨...⟩ Джемшида почила на нем благодать, | Небесный дано ему свет излучать*, 1171—1176 или: *Сжав палицу-гору, сияя, как луч, | Скакал он пред войском, удал и могуч*, 2095—2096, или: *Был солнцу подобен лик ясный царя, | И новая мир осветила заря*, 2333—2334, или: *Пять светлых столетий он, мудр, справедлив, | Царил...*, 2341—2342 и др. Световые характеристики принадлежат к числу излюбленных в «Шах-наме»; в связи с Феридуном ср. еще I, с. 57, бейт 109; с. 66, бейты 269—270 и др.

[59] С этими именами соотносится мотив последовательного вглядывания в ночное, предрассветное и утреннее небо, приписываемый в Ригведе I, 105 (1, 9—11, 12) сидящему в колодце Трите, чье имя (как и целый ряд сопоставляемых с ним мотивов) связано с именами Трайтаоны, Феридуна, Ивана Третьяка и т. п. К мотиву сидения Триты (как и героя русской сказки) в колодце есть любопытная параллель в «Шах-наме» (дастан «Бижан и Маниже») — Бижан в колодце, освобождаемый Рустамом. Этот мотив представлен в сценах, изображенных на сосуде из коллекции Фрир Гэллери (XIII в.), ср. сцену 7 (но отчасти, видимо, и сцену 6). См.: [Дьяконов 1939; Guest 1943; Шукуров 1983: 28]. Сцена освобождения Рустамом Бижана из колодца представлена, как известно, и на керамическом блюде XII в. из Каирского музея. См.: [Mostafa 1961: илл. 38]. Во всяком случае участие Рустама в этом мотиве очень показательно и может быть основанием для далеко идущих следствий.

[60] Иногда тема света так или иначе ассоциируется и с образами дочери (или дочерей) царя. Она красива, как солнышко, как светлое солнышко сияет, у нее золотые волосы; она узнает, что есть чудный белый свет (они «увидали красное солнышко...» [Афанасьев № 140]) и т. п.

[61] Ср.: «Сученко ⟨...⟩ назад едучи — ухватил Белого Полянина за чуб, поднялся высоко вверх и бросил наземь: Белый Полянин на кусочки разбился. А Иван Сученко

опустился вниз, обнялся, поцеловался со своею невестою ⟨...⟩ и стали жить вместе богато и счастливо» (№ 139).

[62] Ср.: «...Белый Полянин воюет с Бабой-ягою золотою ногою, тридцать лет с коня не слезает, роздыху не знает».

[63] Не исключено, что в русской сказке есть и другие отражения темы, которая, видимо, могла связываться с Джемшидом. Если бейт *Державный твой* п е р с т е н ь *весь подданный люд,* | *И дивы, и звери в лесах признают* («Шах-наме», 1378—1379) имеет в виду перстень Джемшида («сулейманов перстень» как эмблема власти), похищенный Зохаком (ср. готовность Ираджа, младшего из братьев, добровольно отдать братьям перстень и венец — «Шах-наме», 3340—3341), то скрытой теме этого бейта мог бы соответствовать русский сказочный мотив потери, пропажи, похищения кольца-перстня, символа, связанного с царской дочерью (ср.: [Афанасьев № 139] и др.), или самой царской дочери как персонифицированного носителя кольца-перстня — тем более, что этот мотив как раз и выступает (хотя и не всегда) завязкой темы сказки типа 301.

[64] В конечном счете с этим принципом (правда, с соответствующими оговорками) связаны разные варианты «раздвоения» персонажей, предусмотренные эпической техникой «Шах-наме» (ср., например, показ героя сначала как положительного, а потом как утратившего эту положительность /Джемшид и др./, или же мнимое «раздвоение» Феридуна, когда он испытывает своих сыновей: *Горя нетерпеньем, родитель-мудрец* | *Сыновнюю доблесть познать пожелал* | ⟨...⟩ *В обличьи* д р а к о н а *он встал на пути,* 2791—2793 и далее: *На старшего бросился лютый* д р а к о н, 2803 и т. п.). Сам же этот принцип в пределах целого находится в несомненной корреляции с уже отмечавшимся принципом повторения через проведение одного и того же мотива (его «разыгрывания») на разном персонажном материале.

[65] В нескольких случаях мотивы русской сказки находят себе подобие не в соответствующих эпизодах «Шах-наме», а в более широком круге иранских текстов, например, в суфийских сочинениях. К таким случаям относятся исключительно важный для русской сказки мотив я й ц а, которое *in nuce* содержит в себе все три царства (за ними вырисовываются, конечно, контуры трех космических зон), и аналогичный иранский мотив космического яйца, известный как по выродженным формам народных представлений, связанных с яйцом (между прочим, ср. символику яичного желтка: готовя Зохака к служению злу, Иблис кормил его яичными желтками, см. «Шах-наме», 1123—1124), так и по несколько герметизированным образам суфийской поэзии. Ср., напр., известную газель из дивана Баба Кухи Ширази, редифом которой избрано слово «солнце»: с этим символом связываются и поэтические образы других строк, в частности, и такой, как *уподобилось небо яйцу, а желток в нем — солнце.* Другой пример — аналогичный космическому яйцу образ «белой жемчужины» как источника развития в космогонии Фарид ад-Дина ʻАттара (под «белой жемчужиной» — ее же называют и *ал-ʻакл ал-ʻАввал* ʻпервичный Интеллектʼ, ʻперворазумʼ — комментатор понимает то же, что и ʻАттар под словом *джаухар*, являющимся арабизированной формой персидского слова *гухар* ʻжемчужинаʼ). См.: [Бертельс 1965: 367; Бертельс 1965а: 282—284].

[66] К Кундраву ср.: *warā Kundraw k͟hāndand banām,* | *ba-kundī zadī pīš-i bīdād gām* (I, с. 71, бейт 351) ʻЕго звали Кундрав по имени, [ибо] к р и в о (спотыкаясь, бестолково) ступал он перед тираном. Впрочем, крива, бестолкова с определенного времени

стала и судьба Джемшида, ср.: chū jamšid rā bakht šud kundraw | ba-tang andar āmad jahāndar-i naw (I. С. 49).

[67] Бысть во Иерусалимѣ царь Соломонъ, а во градѣ Лукорье царствуѧ царь Китоврасъ; обычай же той имѣя царь: во дни царствует надъ людми, и въ нощи обращашеся звѣремъ Китоврасомъ, и царствует надъ звѣрьми, а по родству брат царю Соломану. Ср.: [Памятники, III: 59—61]; а также [Веселовский 1921].

[68] Ср. мотив, объединяющий Триту и сому в Ригведе.

[69] Ср. *Θrita-* как имя сына Саюждри (ср. *ašavazdaŋho Θritahe sāyuždrōiš*. Yt. XIII, 139, ср. Yt. V, 72) и *Θritī* как имя дочери Заратуштры (ср. *θritā̊ ašaonyā̊*. Yl. XIII, 139) при adj. *θritya*-'третий' и т. п.

[70] Кстати, наиболее точное соответствие авест. *Θraētaona-* обнаруживается в Ригведе I, 158, 5: *śíro yád traitanó vitákṣat svayám dāsá úro áṅsāv ápi gdha* «Wenn Traitana sein Haupt spaltet soll (?) sich der Diener selbst die Brust und Schultern zerfleischen» (в переводе Гельднера). Здесь *Traitaná* — nom. propr. мифологического персонажа, так или иначе связанного с Тритой.

[71] О чудовище — противнике Триты также говорится как о трехголовом, др.-инд. *tri-śirṣán*. Следовательно, как и в русской сказке, троичность отражена в образе обоих соперников, но она асимметрична из-за того, что тройка, в которую входили Трита, Трайтаона, третий брат русских сказок, распалась из-за предательства братьев.

[72] Ср. также Yašt V, 34; IX, 14; XV, 24; XVII, 34. То, что Ажи Дахака назван друджем (ср. авест. *druǰ-*, *drug-*, *draog-* 'ложь'), позволяет сделать, во-первых, естественное допущение, что противник Ажи Дахаки Трайтаона, напротив, связан с *ашей* (авест. *aša-*, др.-перс. *arta-* 'правда'), и, следовательно, во-вторых, объединить это иранское противопоставление, относящееся к Трайтаоне и его противнику, с ведийской парой *ṛtá* — *ánṛta*, связанной в RV I, 205, 5 именно с Тритой. Кажется, есть возможность отнести сюда и противопоставление правды и кривды в русской сказке типа Афанасьев № 115 (ср. также № 116—122), где обнаруживаются и такие мотивы, свойственные типу 301 (по Аарне), как влезание на дуб, источник (исцеляющий), женитьба на царевне и т. п. В этом случае с правдой связан третий брат, а с кривдой — его противник (иногда тема «разрывается» между персонифицированными Правдой и Кривдой), ср. мотив кривохождения Китовраса. Само преобразование оппозиции типа «космический порядок» — «хаотический беспорядок» в противопоставление правды и кривды — общая черта иранской и славянской традиций, возможно, единого происхождения. Интересно, что некоторые старые данные, как и показания текста «Шах-наме», позволили приурочить поединок героя с его противником, заканчивающийся убийством последнего, к празднику Нового года (см.: /Widengren 1965: 41—49/ и др.). Более того, очень вероятно, что именно инсценировка убийства дракона (ср. в «Шах-наме» мотив переодевания Феридуна драконом, пускание стрел [ср. также образ лучника Кересаспы, стрелами поразившего рогатого дракона], освобождение вод, символика дождя, прекращающего засуху, и т. п.) и составляла ядро новогоднего ритуала. Сама же идея этого ритуала — новый синтез Вселенной из элементов старого, распадающегося на части мира — как раз и мотивируется мифами того типа, который связан с Тритой или Трайтаоной, т. е. построениями, позволяющими проверить состав основных элементов Космоса и способы связи между ними в соответствии с космическим законом — правдой (др.-инд. *ṛtá-*, авест. *aša-*).

[73] Ср. позже *až i sruvar*.

[74] Ср.: [Stricker 1964: 310—317; Humbach 1974: 193; Schapka 1972: 235, № 723]; в частности, об авест. *varəṇjan-* / *vārəga-* (**vārəṇyn*), букв. — 'Lämmerschläger'.

[75] Такие же влияния следует допустить и для теоретически возможного «иранизма» в славянском названии ястреба — тем более, что лит. *vãnagas* 'ястреб' уже связывалось с иранск. *vāragna* 'сокол' и *Vərəθrayna-*. Более или менее правдоподобные фонетические изменения (часть их допускается и при объяснении балтийского названия ястреба как иранизма) типа *θr > sr > str*; *gn > γn > u̯n > nu̯ > mb*; *r̥ > a*; *va- > ja-* должны были бы привести к комплексу **(j)astramb-* : **(j)astremb-*, очень близкому к реконструируемой праславянской форме **jastrębъ*. Допускаемое здесь как гипотеза объяснение никак не опровергает более традиционного выведения этимологии слова из двух отдельных элементов хотя бы уже потому, что и при последнем объяснении, кажется, останется место для влияния со стороны иранских названий мифологической птицы (сто́ит подчеркнуть особую густоту мифопоэтических ассоциаций ястреба в славянской традиции).

[76] См. статью: [Топоров 1983: 89—125] (здесь же рассматриваются и иные варианты славяно-иранских фольклорных и мифологических связей). Интересно, что некоторые иранские (скифские) параллели к повести о Еруслане Лазаревиче были указаны еще А. Н. Афанасьевым среди перекличек русской повести с мифологическими мотивами других индоевропейских традиций. См.: [Афанасьев 1957: 402—410] (заметка о Еруслане Лазаревиче). Ср. о вольном царе Огненном Щите, Пламенном Копье в контексте скифского мифа о рождении у Солнца трех сыновей, имена двух из которых трактовались как 'щит' и 'стрела'.

[77] Ср.: *yō ǰanaṯ snāviδkəm yim srvō.zanəm asəngo.gāum*... Yt. XIX, 43. К мотиву рогатости ср. другую жертву కересаспы — змея Срвару, сопоставимого с образом рогатого змея русской сказки.

[78] Ср.: *apərənāyu ahmi nōiṯ pərənāyu*; *yezi bavāni pərənāyu*, *ząm čaxrəm kərənavāne*, *asmanəm raθəm kərənavāne* ⟨...⟩ *tē mē vāšəm θanǰayą̊nte spəntasča mainyuš aŋrasča*, *yezi mąm nōiṯ ǰanāṯ naire. munå kərəsāspō*... (Yt, XIX, 43—44). Ср. о Кересаспе [Nyberg 1934] и др. Можно заметить, что Кересаспа имеет соответствие и в образе ведийского стрелка-лучника, выступающего в аналогичном мотиве. В этой связи целесообразно напомнить о «стрельце-молодце» в роли героя сказки «Жар-птица и Василиса-царевна» [Афанасьев № 169]. Тема Кересаспы-Снавидки, подробнее рассмотренная в другом месте, обнаруживает отчетливые параллели в осетинском, что небезразлично при решении вопроса о конкретных условиях, в которых осуществлялось иранское влияние (скифо-сарматская среда?).

[79] Потому-то так легко «Повесть о Еруслане Лазаревиче» вернулась в свое «родимое» лоно, став сказкой, имевшей весьма широкое хождение, — 650B* = AA* 650II — Еруслан Лазаревич побеждает более сильных врагов, ищет себе невесту [Сравнительный указатель 1979: 169].

[80] Совместная встречаемость «Бовы» и «Еруслана» как в том, что касается круга чтения в определенной среде, так и высказываний об этих текстах (и положительных, и отрицательных, и нейтральных), достаточно велика: если бы в те же времена существовало понятие рейтинга популярности, то оба этих произведения, видимо, стояли бы на первых местах у читателей-«авангардистов». Лишь несколько уже более поздних примеров, фиксирующих позицию читателя относительно этих повестей. Чулков

в журнале «И то и сио» за 1769 год язвительно пишет о читателях и переписчиках подобной литературы, об отставных чиновниках («приказных»): «По прекращении приказной службы кормит он голову свою переписыванием разных историй, которые продаются на рынке, как-то например: Бову-королевича, ⟨...⟩ Еруслана Лазаревича...» [Шкловский 1929: 11; Серман 1985: 166]. Пушкин в приложении ко второму изданию «Руслана и Людмилы» (1828 год) определяет свое место в отношении этих же текстов: «Я не прочь от собрания и изыскания русских сказок и песен, но когда я узнал ⟨...⟩, что в стихотворениях XIX века заблистали «Еrusланы» и «Бовы» на новый манер, то я вам слуга покорный!» И большой редкостью была ситуация А. В. Кольцова, который и сам был «белой вороной» в литературе своего времени. В его биографии, написанной Белинским, который, видимо, многое передавал со слов самого поэта, сказано: «Получаемые от отца деньги на игрушки он употреблял на покупку сказок, и "Бова Королевич" с "Еруcланом Лазаревичем" составляли его любимое чтение. На Руси не одна одаренная богатою фантазией натура, подобно Кольцову, начала с этих сказок свое литературное образование» [Серман 1985: 169].

[81] Один из наиболее значительных предыдущих шагов на этом пути рецепции «западного» («римского») и «восточного» («индийского») и рецепции того и другого с включением в «свое» — тексты, связанные с Алексием, человеком Божьим и с царевичем Иосафом и — что особенно важно — «разыгрывающие» в «западно-римском» и «восточно-индийском» варианте некую общую идею духовного подвижничества, которая, очевидно, неслучайно показалась человеку Древней Руси столь важной и захватывающей. Века спустя духовные песни об Алексие и Иосафе распевались повсюду, составляя наиболее отмеченную часть репертуара текстов этого жанра.

[82] Еще один аспект «исторической миссии» повести о Еруслане Лазаревиче — фиксация смены этнокультурных и исторических ориентаций, фиксируемых в самом тексте. Здесь и дальнее («индейское», «аравитское»), и почти соседнее (тюркское — ср. *кутас*, *саадак*, *тебеньки*, *тегиляй* и т. п. и следы посредства тюркского элемента в передаче «персидского» «русскому»), и, наконец, почти свое, во всяком случае соседнее и подлежащее освоению — ч и с т о е п о л е к югу от Московской Руси (ср. «казацкую» тему в повести: «поехал в чистое поле козаковать», «таков ты молод, а козаковать рано» и т. п.), если же говорить о самосознании Еруслана-Уруслана по данным повести о нем, то он русский «крестьянин»-христианин. Он сам говорит о себе, что он «русин» и «крестьянин». Готовясь к смертельному по идее поединку с соперником, он говорит: «Брате Ивашко! Оба мы ещо в б о ж и е руке: кому ещо над кем бог пособит», ср. заключительную формулу «нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь». Разумеется, и русский быт и особенно поэтика русских эпических текстов (прежде всего былин) оставили свои следы в тексте повести о Еруслане Лазаревиче.

Литература

Абаев 1949 — *В. И. Абаев*. Осетинский язык и фольклор. М. — Л., 1949.
Абаев 1965 — *В. И. Абаев*. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.
Акимушкин, Иванов 1968 — *О. Ф. Акимушкин, А. А. Иванов*. Персидские миниатюры XIV—XVII вв. М., 1968.

Архангельский 1913 — *А. С. Архангельский*. Из лекций по истории русской литературы. Казань, 1913.
Архипов 1990 — *А. А. Архипов*. Голубиная книга: Wort und Sache // Механизмы культуры. М., 1990.
Астахова 1958 — *А. М. Астахова*. К вопросу об отражении в русском былинном эпосе сказания о Еруслане // ТОДРЛ XIV. М. — Л., 1958.
Афанасьев 1957 — *А. Н. Афанасьев*. Народные русские сказки. Т. 3. М., 1957.
Баскаков 1979 — *Н. А. Баскаков*. Русские фамилии тюркского происхождения. М., 1979.
Баталин 1876 — *Н. Баталин*. Сказание об Индийском царстве. Воронеж, 1876.
Бенвенист 1965 — *Э. Бенвенист*. Очерки по осетинскому языку. М., 1965.
Бертельс 1965 — *Е. Э. Бертельс*. Космические мифы в газели Баба Кухи // Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
Бертельс 1965а — *Е. Э. Бертельс*. Суфийская космогония у Фарид ад-Дина Аттара // Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
Веселовский 1878 — *А. Н. Веселовский*. Сказание о красавице в тереме и русская былина о подсолнечном царстве // ЖМНП. 1878. № 4.
Веселовский 1879 — *А. Н. Веселовский*. Слово о 12 снах Шахаиши по рукописи XVI в. // Сб. ОРЯС. Т. 20. 1879.
Веселовский 1880 — *А. Н. Веселовский*. Памятники литературы повествовательной // А. Д. Галахов. История русской словесности древней и новой. СПб., 1880.
Веселовский 1881 — *А. Н. Веселовский*. Южнорусские былины. СПб., 1881.
Веселовский 1921 — *А. Н. Веселовский*. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине // А. Н. Веселовский. Собрание сочинений. Т. 8. Пг., 1921.
Веселовский 1974 — *С. Б. Веселовский*. Ономастикон. М., 1974.
Владимиров 1896 — *П. В. Владимиров*. Введение в историю русской словесности. Киев., 1896.
Ворт 1978 — *Д. Ворт*. Див = *Sīmurγ* // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978.
Григорьев — *А. Д. Григорьев*. Архангельские былины и исторические песни. Т. 1. М., 1904; Т. 2. Praha, 1939; Т. 3. СПб., 1906.
Гудзий 1945 — *Н. К. Гудзий*. История древней русской литературы. М., 1945.
Гюзальян, Дьяконов 1934 — *Л. Т. Гюзальян, М. М. Дьяконов*. Рукописи «Шах-наме» в ленинградских собраниях. Л., 1934.
Гюзальян, Дьяконов 1935 — *Л. Т. Гюзальян, М. М. Дьяконов*. Иранские миниатюры в рукописях «Шах-наме» ленинградских собраний. Л., 1935.
Дунаев 1917 — *Б. И. Дунаев*. Сказание о Еруслане Лазаревиче. М., 1917.
Дьяконов 1939 — *М. М. Дьяконов*. Фаянсовый сосуд с иллюстрациями из «Шахнаме» // Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т. 1. Л., 1939.
Дьяконова 1983 — *Н. В. Дьяконова*. Иранские божества в буддийском пантеоне Центральной Азии // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Елеонская 1908 — *Е. Н. Елеонская*. Народная книга // История русский литературы / Под ред. Е. Аничкова. Т. 2. М., 1908.
Елизаренкова, Топоров 1973 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. Трита в колодце: ведийский вариант архаичной схемы // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.

Зализняк 1962 — *А. А. Зализняк*. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // ВСЯ. 1962. № 6.

Зализняк 1963 — *А. А. Зализняк*. О характере языкового контакта между славянскими и скифо-сарматскими племенами // Краткие сообщения Института славяноведения. Т. 38. М., 1963.

Иванов, Топоров 1965 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Иванов, Топоров 1973 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973.

Иванов, Топоров 1976 — *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976.

Иванов 1987 — *Е. П. Иванов*. Русский народный лубок. М., 1987.

Истрин 1893 — *В. М. Истрин*. Сказание об Индейском царстве. М., 1893.

Киреевский 1860 — *П. В. Киреевский*. Песни. М., 1860.

Киреевский 1862 — *П. В. Киреевский*. Песни. Вып. 4. М., 1862.

Крымский 1902 — *А. А. Крымский*. Фирдоуси // Энциклопедический словарь Брокгауз и Эфрон. Т. 36. 1902.

Кубачева 1962 — *В. Н. Кубачева*. «Восточная» повесть в русской литературе XVIII — начала XIX века // XVIII век. Сб. 5. М.—Л., 1962.

Кулиш 1856 — *П. Кулиш*. Записки о Южной Руси. Т. 1—2. СПб., 1856.

Кюхельбекер 1979 — *В. К. Кюхельбекер*. Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979.

Максимович 1856 — *М. А. Максимович*. Дни и месяцы. II // Русская беседа. Т. 1. 1856.

Мартынов 1980 — *В. В. Мартынов*. Балто-славяно-финские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования. М., 1980.

Мартынов 1981 — *В. В. Мартынов*. Балто-славяно-иранские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования. М., 1981.

Мартынов 1982 — *В. В. Мартынов*. Становление праславянского языка по данным славяно-иноязычных контактов. Минск, 1982.

Мартынов 1983 — *В. В. Мартынов*. Язык в пространстве и времени. К проблеме глоттогенеза славян. М., 1983.

Мартынов 1985 — *В. В. Мартынов*. Глоттогенез славян в свете межъязыковых контактов // Prace Filologiczne. 32. 1985.

Миллер 1882 — *В. Ф. Миллер*. Отголоски иранских сказаний на Кавказе // Этнографическое обозрение. Т. 2. 1882.

Миллер 1892 — *В. Ф. Миллер*. Илья Муромец и Еруслан Лазаревич // Этнографическое обозрение. Т. 12. 1892.

Миллер 1892а — *В. Ф. Миллер*. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.

Миллер 1897 — *В. Ф. Миллер*. Очерки русской народной словесности. Т. 1—2. М., 1897.

Миллер 1869 — *О. Ф. Миллер*. Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869.

Негматов 1977 — *Н. Н. Негматов*. Резное панно дворца афшинов Уструшаны // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1977.

Никонов 1975 — *В. А. Никонов*. Опыт словаря русских фамилий. III // Этимология 1973. М., 1975.

Орел 1986 — *В. Э. Орел*. К вопросу о реликтах иранской гидронимии в бассейнах Днепра, Днестра и Южного Буга // ВЯ. 1986. № 5.

Орлов 1916 — *А. С. Орлов*. Переводные повести Древней Руси // История русской литературы до XIX в. / Под ред. А. Е. Грузинского. Т. 1. М., 1916.

Орлов 1934 — *А. С. Орлов*. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVII вв. Л., 1934.

Орлов 1945 — *А. С. Орлов*. Древняя русская литература XII—XVII вв. М.—Л., 1945.

Памятники I—IV — Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кошелевым-Безбородко. Вып. I—IV. СПб., 1860—1862.

Перетц — *В. Н. Перетц*. Краткий очерк методологии истории русской литературы. Пг., 1922.

Померанцева 1963 — *Э. В. Померанцева*. Русская народная сказка. М., 1963.

Померанцева 1965 — *Э. В. Померанцева*. Судьбы русской сказки. М., 1965.

Потанин 1883 — *Г. Н. Потанин*. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883.

Потанин 1896 — *Г. Н. Потанин*. Восточные основы русского былинного эпоса // Вестник Европы. 1896. № 3.

Потанин 1899 — *Г. Н. Потанин*. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

Потанин 1900 — *Г. Н. Потанин*. Отголоски сказки о Еруслане // Этнографическое обозрение. Т. XX. 1900.

Пугаченкова, Галеркина 1979 — *Г. Пугаченкова, О. Галеркина*. Миниатюры Средней Азии в избранных образцах. М., 1979. № 5—8.

Пушкарев 1967 — *Л. Н. Пушкарев*. Литературные обработки повести о Еруслане Лазаревиче в XVIII в. // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967.

Пушкарев 1969 — *Л. Н. Пушкарев*. Восточная редакция Повести о Еруслане Лазаревиче // ТОДРЛ. XXIV. Л., 1969.

Пушкарев 1971 — *Л. Н. Пушкарев*. Повесть о Еруслане Лазаревиче в русской лубочной картинке XIX — начала XX в. // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII — начало XVIII в.). М., 1971.

Пушкарев 1978 — *Л. Н. Пушкарев*. Повесть о Еруслане Лазаревиче в русской анонимной лубочной книжке XIX — начала XX в. // Слово о полку Игореве: Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978.

Пушкарев 1980 — *Л. Н. Пушкарев*. Сказка о Еруслане Лазаревиче. М., 1980.

Пыпин 1857 — *А. Н. Пыпин*. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857.

Ровинский I—V — *Д. Н. Ровинский*. Русские народные картинки. Т. I—V. СПб., 1881.

Ромаскевич 1934 — *А. А. Ромаскевич*. Очерк истории изучения Шах-наме Фердовси. Л., 1934.

Рыстенко 1909 — *А. В. Рыстенко*. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской письменности. Одесса, 1909.

Самойлович 1934 — *А. Н. Самойлович*. Иранский эпос в тюркских литературах Средней Азии // Фердовси. Л., 1934.

Севортян 1974 — *Э. Севортян.* Этимологический словарь тюркских языков. 1. М., 1974.
Седов 1965 — *В. В. Седов.* Балто-иранский контакт в днепровском Левобережье // САрх. 1965. № 4.
Серман 1985 — *И. З. Серман.* Бова и русская литература // Slavica Hierosolymitana. VII. 1985.
Сиповский 1905 — *В. В. Сиповский.* Русские повести XVII—XVIII вв. СПб., 1905.
Сиповский 1909 — *В. В. Сиповский.* История русской словесности. Ч. I. Вып. 2. СПб., 1909.
Сиповский 1910 — *В. В. Сиповский.* Очерки из истории романа и повести. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1910.
Скрипиль 1946 — *М. О. Скрипиль.* «Повесть о Петре и Февронии» и эпические песни южных славян об огненном змее // Научный бюллетень ЛГУ. 1946. № 11—12.
Скрипиль 1949 — *М. О. Скрипиль.* Повесть о Петре и Февронии Муромских в ее отношении к русской сказке // ТОДРЛ. VII. 1949.
СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 5. Л., 1970.
Снегирев 1861 — *И. П. Снегирев.* Лубочные картинки русского народа в Московском мире. М., 1861.
Соболевский 1883 — *А. И. Соболевский.* Светская повесть и роман в древнерусской литературе // Киевские университетские известия. 1883. № 1.
Соболевский 1924 — *А. И. Соболевский.* Русско-скифские этюды // ИОРЯС. Т. XXVII. 1924.
Соболевский 1926 — *А. И. Соболевский.* Новые русско-скифские этюды // ИОРЯС. Т. XXXI. 1926.
Соболевский 1928 — *А. И. Соболевский.* Славяно-скифские этюды. I—XVIII. Л., 1928.
Соболевский 1980 — *А. И. Соболевский.* История русского литературного языка. Л., 1980.
Соколов 1938 — *Ю. М. Соколов.* Русский фольклор. М., 1938.
Сперанский 1930 — *М. Н. Сперанский.* Сказание об Индийском царстве // Изв. по РЯС. Т. III. Кн. 2. 1930.
Сравнительный указатель 1979 — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
Стасов 1868 — *В. В. Стасов.* О происхождении русских былин // Вестник Европы. № 1. 1868.
Стасов 1894 — *В. В. Стасов.* Собрание сочинений. 1877—1886. Т. 4. СПб., 1894.
Тихомиров, Ржига, Дмитриев 1959 — *М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев.* Повести о Куликовской битве. М., 1959.
Тихонравов 1859 — *Н. С. Тихонравов.* Летопись русской литературы и древности. Т. 2. М., 1859.
Толстова 1984 — *Л. С. Толстова.* Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. М., 1984.
Топоров 1967 — *В. Н. Топоров.* К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967.
Топоров 1973 — *В. Н. Топоров.* О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // Semiotyka i struktura tekstu. Warszawa, 1973.

Топоров 1977 — *В. Н. Топоров.* Авест. *Θrita*, *Θraētaona*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки // Paideia. Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari. XVI. 3. 1977.
Топоров 1978 — *В. Н. Топоров.* Русская «Голубиная книга» и иранский *Bundahišn* // Этимология 1976. М., 1978.
Топоров 1979 — *В. Н. Топоров.* Goltheschytha Иордана: к вопросу о северо-западных границах распространения древних иранцев // VIII конференция по Древнему Востоку, посвященная памяти акад. В. П. Струве. М., 1979.
Топоров 1983 — *В. Н. Топоров.* Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. М., 1983.
Топоров 1983a — *В. Н. Топоров.* Еще раз о Goltheschytha из Иордана (Getica, 116): к вопросу северо-западных границ древнеиранского ареала // Славянское и балканское языкознание. Проблема языковых контактов. М., 1983.
Топоров 1983b — *В. Н. Топоров.* Мифологические истоки и историческая подкладка былины о Вавиле и скоморохах // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане // Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. М., 1983.
Топоров 1989 — *В. Н. Топоров.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.
Топоров 1993 — *В. Н. Топоров.* Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент **mir-*) // История. Культура. Этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. М., 1993.
Топоров, Трубачев 1962 — *В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962.
Тревер 1937 — *К. В. Тревер.* Сэнмурв-паскудж, собака-птица. Л., 1937.
Трубачев 1967 — *О. Н. Трубачев.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967.
Трубачев 1968 — *О. Н. Трубачев.* Названия рек Правобережной Украины. Словообразование. Этимология. Этническая интерпретация. М., 1968.
Трубачев 1977 — *О. Н. Трубачев.* Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // ВЯ. 1977. № 6.
Трубачев 1991 — *О. Н. Трубачев.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.
Фасмер 1909 — *М. Фасмер.* Греко-славянские этюды. СПб., 1909.
Фасмер 1967 — *М. Фасмер.* Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1967.
Фирдоуси 1957 — *Фирдоуси.* Шах-наме. Т. 1. Издание подготовили Ц. Б. Бану, А. Лахути, А. А. Стариков. М., 1957.
Халанский 1893—1896 — *М. Г. Халанский.* Южнославянские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа. Вып. I—IV. Варшава, 1893—1896.
Халанский 1908 — *М. Г. Халанский.* Сказка // История русской литературы / Ред. Е. Аничков. Т. II. М., 1908.

Шкловский 1929 — *В. Шкловский.* Матвей Комаров — житель города Москвы. Л., 1929.
Шукуров 1983 — *Ш. М. Шукуров.* «Шах-наме» Фирдоуси и ранняя иллюстративная традиция. Текст и иллюстрация в системе иранской культуры XI—XIV вв. М., 1983.
Arntz 1933 — *H. Arntz.* Sprachliche Beziehungen zwischen Arish und Balto-Slavisch. Heidelberg, 1933.
Benveniste 1959 — *E. Benveniste.* Études sur la ossète. Paris, 1959.
Benveniste 1960 — *E. Benveniste.* Mithra aux vastes pâturages // JAs. T. 248. 1960.
Benveniste 1967 — *E. Benveniste.* Les relations lexicales slavo-iraniennes // To Honor Jakobson. Vol. 1. The Hague — Paris, 1967.
Dahl 1835 — *W. I. Dahl.* Über die Schriftstellerei des russischen Volks // Dorpater Jahrbücher. 1835. № 1.
Dietrich 1831 — *A. Dietrich.* Russische Volksmärchen. Leipzig, 1831.
Duchesne-Guillemin 1957 — *J. Duchesne-Guillemin.* Le zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte // Indo-Iranian Journal. Vol. I. 1957.
Dukova 1979 — *U. Dukova.* Zur Frage des iranischen Einflusses auf die slawisches mythologische Lexik // ZfSl. Bd. 24. 1979.
Emmerick 1970 — *R. E. Emmerick.* Some Choresmian and Khotanese Etymologies // JRAS. 1970.
Gershevitch 1959 — *J. Gershevitch.* The Avestan Hymn to Mithra with an Introduction, Translation and Commentary. Cambridge, 1959.
Gołąb 1973 — *Z. Gołąb.* The Initial *x*- in Common Slavic; A Contribution to Prehistorical Slavic-Iranian Contacts // American Contribution to the Seventh International Congress of Slavists. Vol. I. The Hague, 1973.
Gołąb 1975 — *Z. Gołąb.* Linguistic Traces of Primitive Religious Dualism in Slavic // For Wiktor Weintraub. The Hague — Paris, 1975.
Gołąb 1977 — *Z. Gołąb.* Stratyfikacja słownictwa prasłowiańskiego a zagadnienie etnogenezy Słowian // Rocznik Slawistyczny. 38. 1977.
Gołąb 1977a — *Z. Gołąb.* Nazwa etniczna *Serbowe* (sch. *Srbi*, głuż. *Serbja* // *Serbjo*) na tle etnonimii słowiańskiej // Зборник Радова поводом 70. годишњице живота академика Јована Вуковића. Сарајево, 1977.
Grunebaum 1955 — *G. E. von Grunebaum.* Firdausi's Concept of History // The American Anthropologist. Vol. 57. 1955.
Guest 1943 — *G. D. Guest.* Notes on the Miniatures on the Thirteenth Century Beaker // Ars Islamica. Vol. X. 1943.
Harmatta 1952 — *J. Harmatta.* Studies in the Language of Iranian Tribes in South Russia. Budapest, 1952.
Humbach 1974 — *H. Humbach.* Methodologische Variationen zur arischen Religionsgeschichte // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974.
Jakobson 1950 — *R. Jakobson.* Slavic Mythology // Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. II. Chicago, 1950.
Jakobson, Ružičić 1950 — *R. Jakobson, G. Ružičić.* The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos // Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slave. T. X. Bruxelles, 1950.

Jakobson, Szeftel 1949 — *R. Jakobson, M. Szeftel.* The Vseslav Epos // Russian Epic Studies. Philadelphia, 1949.
Kalmykov 1925 — *A. Kalmykov.* Iranians and Slavs in South Russia // JAOS. 45. 1925.
Kiparsky 1975 — *V. Kiparsky.* Russische historische Grammatik. III. Entwicklung des Wortschatzes. Heidelberg, 1975.
Labuda 1960 — *G. Labuda.* Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski. Warszawa, 1960.
Lévi-Strauss 1966 — *C. Lévi-Strauss.* Mythologiques II. Du miel aux cendres. Paris, 1966.
Lommel 1927 — *H. Lommel.* Die Yašt's des Avesta, übersetzt und eingeleitet. Göttingen, 1927.
Machek 1941 — *V. Machek.* Slav. *rarog* 'Würgfalke' und sein mythologisches Zusammenhang // Linguistica Slovaca. III. Bratislava, 1941.
Meillet 1926 — *A. Meillet.* Le vocabulaire slave et le vocabulaire indo-iranien // Revue des Études Slaves. T. 6. 1926.
Molé 1963 — *M. Molé.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. Paris, 1963.
Mostafa 1961 — *M. Mostafa.* The Museum of Islamic Art. A Short Guide. Cairo, 1961.
Moszyński 1957 — *K. Moszyński.* Pierwotny zasiąg języka prasłowiańskiego. Wrocław — Kraków, 1957.
Nyberg 1934 — *H. S. Nyberg.* La légende de Kərəsaspa // Oriental Studies in honour of Dasturji Sahel C. E. Pavry. Oxford, 1934.
Pisani 1933 — *V. Pisani.* Slavo e iranico // Atti del III Congresso Internazionale dei Linguisti. 1933.
Polák 1977 — *V. Polák.* Etymologické příspěvky k slovanské demonologii // Slavia, ročn. XLVI. 1977.
Popowska-Taborska 1991 — *H. Popowska-Taborska.* Wczesne dzieje Słowian w świetłe ich języka. Wrocław — Warszawa — Kraków, 1991.
Potkański 1965 — *P. Potkański.* Podanie o Popielu i Piaście // K. Potkański. Lechici, Polanie, Polska. Warszawa, 1965.
Puech 1951 — *H. Puech.* Le Gnose el le Temps // Eranos-Jahrbuch. Bd. 20. 1951.
Reczek 1968 — *J. Reczek.* Iranische Entlehnungen im Urslavischen. l. Ursl. **xorna* und avestischen *xărənah* // Folia Orienlalia. IX. 1968.
Reczek 1985 — *J. Reczek.* Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe. Kraków, 1985.
Ringgren 1956 — *H. Ringgren.* Dieu, le temps et le destin dans les épopées persanes // Journal de Psychologie Normale et Pathologique. 52 année. № 3. 1956.
Robinson 1965 — *B. W. Robinson.* Drawings of the Masters. Persian Drawings from the 14th through 19th century. London, 1965.
Rowland 1970 — *B. Rowland.* Zentralasien. Baden-Baden, 1970.
Rozwadowski 1914—1915 — *J. Rozwadowski.* Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi a irańskimi // Rocznik Orientalistyczny. I. 1914—1915.
Rudnickyj 1962 — *J. Rudnickyj.* **Svjatogor.* The name of the hero of byline // Names. Vol. 10. 1962.
Rudnickyj 1964 — *J. Rudnickyj.* Zur name *Svjatoslav* // Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz, Arndt-Universität. XIII. Greifswald, 1964.
Safarewicz 1961 — *J. Safarewicz.* Działalnosć Jana Rozwadowskiego w zakresie językoznawstwa indoewropejskiego // J. Rozwadowski. Wybór pism. II. Warszawa, 1961.

Schapka 1972 — *V. Schapka*. Die persischen Vogelnamen. Würzburg, 1972.
Schäder 1925 — *H. H. Schäder*. Die islamische Lehre von Volkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung ZDMG. Bd. 79. 1925.
Śląski 1968 — *K. Śląski*. Wątki historyczne w posłaniach o początkach Polski. Poznań, 1968.
Stricker 1964 — *B. H. H. Stricker*. Vāragna, the Falcon Indo-Iranian Journal. Vol. 7. 1964.
Sobolevskij 1905 — *A. Sobolevskij*. Einige Hypothesen über die Sprache der Skythen und Sarmaten AfslPh. Bd. XXVII. 1905.
Toporov 1968 — *V. N. Toporov*. Parallels to the Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F. B. Kuiper on his Sixtieth Birthday. The Hague — Paris, 1968.
Vasmer 1913 — *M. Vasmer*. Kritisches und Antikritisches zur neueren slavischen Etymologie. Teil V Rocznik Slawistyczny. VI (см. [Vasmer 1971]).
Vasmer 1923 — *M. Vasmer*. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranien in Südrußland. Leipzig, 1923.
Vasmer 1971 — *M. Vasmer*. Schriften zur slavischen Altertumskunde, hrsg. von H. Bräuer. Bd. I. Berlin — Wiesbaden, 1971.
Widengren 1965 — *G. Widengren*. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.
Zaehner 1955 — *R. G. Zaehner*. Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955.

1995

ОБ ОДНОЙ ИРАНО-СЛАВЯНСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ ИЗ ОБЛАСТИ СИНТАКСИСА

Как известно, беспредложный локатив, встречающийся в древнейших памятниках ряда славянских языков (старославянский, древнеболгарский, древнерусский, древнечешскнй), употребляется, как правило, в трех случаях: 1) при обозначении места (от названий населенных пунктов), 2) при обозначении времени (от слов типа *день, ночь, лето, зима, год, век* и т. д.), 3) при некоторых глаголах (обычно «сильного» управления) в местном, направительном и объектном значениях. Кроме того, существуют еще некоторые примеры, так или иначе связанные с беспредложным локативом и в известной степени расширяющие наши представления о нем (ср. наречные формы типа **кромѣ, вънѣ, зади, скорѣ, добрѣ, злѣ** и др.).

Анализ всех указанных случаев и историю исчезновения или преобразования беспредложного локатива в славянских языках мы постарались дать в книге «Локатив в славянских языках» (М., 1961). Поэтому в данной статье мы позволим себе не останавливаться специально на анализе славянских фактов и ограничимся приведением некоторых параллелей, скорее типологических, чем генетических, из других индоевропейских языков, прежде всего иранских, для того чтобы еще четче уяснить специфику соответствующих славянских явлений и указать некоторые общие факты из области синтаксиса. Эти факты при благоприятных условиях могли бы быть использованы для реконструкции отдельных элементов индоевропейского синтаксиса (такая реконструкция кажется нам возможной лишь в двух случаях: или на основе анализа определенных синтаксических фактов, отраженных морфологически, или на основе сопоставлений структурно-типологического порядка).

Беспредложный локатив места от названий населенных пунктов безусловно существовал в праславянском языке позднего периода и в виде архаиз-

ма дожил в славянских языках до X—XIII вв. Ряд других соображений, о которых мы здесь говорить не будем, заставляет признать, что некогда сфера употребления беспредложного локатива места была значительно шире и охватывала не только собственные имена, но и апеллятивы. Однако образования последнего типа исчезли на несколько веков раньше, чем беспредложный локатив от собственных имен; фактически они отсутствуют в древнейших памятниках славянской письменности, если не считать ряда крайне спорных примеров или отдельных случаев адвербиализации старых беспредложных локативов. Следовательно, беспредложные локативы места от названий населенных пунктов нужно рассматривать как последние остатки от эпохи более широкого употребления локатива места без предлога.

Особая стойкость беспредложного локатива места от названий населенных пунктов объясняется, видимо, специфическим положением собственных имен[1] (в данном случае названий городов). Они представляли собой компактную и несколько изолированную группу, объединенную элементом известной безотносительности, точности указания, не допускающей двусмысленности, и самостоятельности (предельно малая зависимость от контекста и ситуации вообще). Именно эти свойства собственных имен в локативе без предлога способствовали тому, что беспредложный локатив особенно долго не мог войти (и так и не вошел) в парадигму, в большинстве случаев исчезнув и лишь в небольшой части превратившись в наречия или предлоги.

Некоторые исследователи ставят вопрос о различии в значениях между беспредложными и предложными формами локатива от названий населенных пунктов и решают его с точки зрения лингвистических ассоциаций сегодняшнего дня. Мы не будем заниматься поисками этих различий, так как для этого, по нашему убеждению, нет достаточных оснований. Дело в том, что выявление каких-либо различий методологически оправдано лишь в условиях одинакового синхронного контекста[2] — принцип, равно применимый к разным разделам языкознания. В данном случае таких условий нет (примеры типа: **Кыєвѣ** — **въ домѣ**, естественно, отпадают), так как довольно частые в древнерусских памятниках пары — **Кыєвѣ : въ Кыєвѣ, Новѣгородѣ : въ Новѣгородѣ** — относятся ко времени окончательного распада беспредложного локатива и интенсивного включения его остатков в другие категории. Понятно, что такие пары не обнаруживают (или точнее: в них нельзя обнаружить) никакого различия между собой даже в деталях: по сути дела, **въ Кыєвѣ : Кыєвѣ** — факты двух разных эпох, принадлежащие к двум разным системам и не противопоставляющиеся друг другу в синхронном плане. Полнейшая преемственность этих двух типов лишний раз свидетельствует о том, что поиски различий между ними в том плане, как это обычно делается, неправомерны. Речь в этом случае может идти лишь о формально разных типах

и различии в сфере их употребления для каждого из двух периодов в отдельности; что же касается функции или значения этих типов, то они оказываются одинаковыми[3].

Языки разных групп показывают, что славянские факты (особое положение слов, обозначающих населенный пункт: **Кыевѣ**, но **въ городѣ**) не являются исключением. Оставим в стороне некоторые ведийские и авестийские примеры такого рода, поскольку они недостаточно убедительны или из-за слишком малого числа локативов от названий указанного типа, или, наоборот, из-за слишком широкого распространения беспредложного локатива и от апеллятивов. Остановимся на тех или иных случаях поразительного сходства, наблюдаемых в языке, в котором соотношение и распределение беспредложных и предложных форм локатива количественно достаточно близко напоминает раннеславянскую картину.

Мы имеем здесь в виду случаи употребления в локативе без предлога географических названий в языке ахеменидских древнеперсидских клинописных надписей при предложном употреблении других слов в локативе. Ср. *Adam Dārayavauš xšāyaθiya vazarka xšāyaθi*[*ya xšāya*]*θiyānām xšāyaθiya Pārsaiy* 'я Дарий, царь великий, царь царей, царь в Персии' (Бегист. надпись, I, 1—2); *drauga dahyauvā vasiy abava utā Pārsaiy utā Mādaiy ut*[*ā an*]*iyāuvā dahyušuvā* 'лжи в стране было много: и в Персии, и в Мидии, и в других странах (провинциях)' (там же, 34—35); *Nisāya nāmā dahyāuš Mādaiy* 'страна (провинция) в Мидии по имени Нисая' (там же, 58—59); *hauv udapata*[*tā Uvajai*]*y* ⟨...⟩ *adam Uvajaiy xšāyaθiya* ⟨...⟩ *hauv x*[*šāyaθiya*] *abava Uvajaiy* ⟨...⟩ *hauv udapatatā Bābirauv* ⟨...⟩ *xšaθram tya Bābirauv hauv agarbāyatā* 'он восстал в Сузиане ⟨...⟩ я царь в Сузиане ⟨...⟩ он стал царем в Сузиане ⟨...⟩ он восстал в Вавилоне ⟨...⟩ он захватил царство в Вавилоне' (там же, 74—81); *pasāva avam Nadiⁿtabairam adam Bābirauv avāja*[*nam*] 'потом я убил этого Надинту-Бела в Вавилоне' (там же, II, 4—5) и далее в Бегистунской надписи: II, 6 (*Bābirauv*); II, 9—11 ([*Pārsaiy*], *Uvajaiy*, *Uvajaiy*); II, 15 (*Mādaiy*); II, 17 (*Mādaiy*); II, 28 (*Madaiy*); II, 33—34 (*Armⁱniniyaiy*); II, 39 (*Armⁱni*[*yaiy*]); II, 44 (*Armⁱniyaiy*); II, 48 (*Ar*[*mⁱ*]*ni*[*ya*]*iy*); II, 59 (*Arminiyaiy*); II, 63 (*Arminiya*[*iy*]); II, 66 (*Mādaiy*, *Mādaiy*); II, 72 (*Mādaiy*); II, 76 (*Hagmatānaiy*); II, 77—78 (*Hagmatā*[*naiy*]); II, 80—81 (*Asagartaiy*); II, 92 (*Mā*[*da*]*iy*); II, 94 ([*Parθavaiy*]); II, 96 ([*Parθavaiy*]); III, 5 (*Parθavaiy*); III, 10 (*Parθavaiy*); III, 23—24 (*Pārsaiy*, *Pārsaiy*); III, 28 (*Pārsaiy*); III, 52 (*Pārsaiy*); III, 53 (*Pārsaiy*); III, 77 (*Pārsai*[*y*], *Mādaiy*); III, 79 (*Bābirauv*); III, 83 (*Bābirauv*); III, 92 (*Bābira*[*u*]*v*); IV, 1 ([*Bābirau*]*v*); IV, 11 (*Uvajaiy*); IV, 17 (*Uvajai*[*y*]); IV, 22 (*Asaga*[*rtaiy*]); IV, 25 ([*Mar*]*gauv*); Бегист., a 2 (*Pārsaiy*); c 9—10 (*Uvajaiy*); d 7—8 (*Bābirauv*); e 10—11 (*Mādaiy*); f 5 (*Uvajaiy*); g 7—8 (*Asagartaiy*); i 11 (*Bāb*[*i*]*rauv*); j 5—6 (*Margauv*); Суэцкая надпись, c 10 (*Mudrāyaiy*); надпись о дворце Дария в Сузе, 46 (*Ujaiy*).

В тех же случаях, когда в древнеперсидском в локативе стоит апеллятив, к нему прибавляется послелог *-ā*: ср. *dahyuvā* и т. д. Характерно, что в локативе множественного числа от географических названий употребляется послелог *-ā* (ср. слав. *vъ Čechachъ, vъ Pol'aněchъ* и т. д.). Что же касается единственного числа, то в его пределах в локативе дифференциация, во многом напоминающая раннеславянскую, в ахеменидских надписях проведена весьма последовательно[4], что подтверждается и некоторыми новооткрытыми надписями, ставшими известными в последние десятилетия. Такие примеры, как *Aθurāyā* 'в Ассирии' (Бегист. надпись, II, 53—54), *Arbairāyā* 'в Арбеле' (там же, 90), *Bāxtriyā* 'в Бактрии' (там же, III, 13—14, 21), *Harauvatiyā* 'в Арахозии' (там же, 56, 72, 76), *Ssūšāyā* 'в Сузе' (Надпись Дария I из Сузы, 56) и т. д., являются лишь мнимыми исключениями, поскольку здесь речь идет о старых локативных флексиях основ на *-ā* и на *-ī*[5]. Тем не менее указанные примеры были, конечно, тем участком, который в значительной степени нарушал последовательность общей картины.

В языке Авесты из-за недостатка примеров локатива от названий мест полностью выяснить положение не представляется возможным. Заметим лишь, что апеллятивы в этом падеже наряду с беспредложным употреблением (*yo čišča ahmi nmāne yō aiŋhe vīsi yō ahmi zantvō yō aiŋhe daiŋhvō aēnaŋhvå asti mašyo*... 'и который человек в этом доме, который в этой деревне, который в этом краю, который в этой стране есть преступник...' [Yasna IX, 28]; *buyāt ahmi nmāne* 'он должен был быть в этом доме' [Yašt XIII, 52]) знают уже нередкие примеры локатива с послелогом *-ā*: *nmānyača vīsyača zantavača daŋhavaca*... 'в доме и в деревне', 'и в краю, и в стране' (Visprat, XII, 5) и т. д.[6] Любопытные аналогии образованию локативной флексии из послелога можно бы было также привести из славянских (тип *камене*), балтийских (локатив ед. ч. у *o*-основ) и италийских языков (ср. умбр. *arven* 'in arvo', оскск. *húrtín* 'in horto'), причем во всех трех группах послелог оказывается одинаковым: **-en*.

Возможно, нечто подобное раннеславянским и древнеперсидским примерам было и в латинском языке древнейших периодов. Во всяком случае в памятниках встречаются такие примеры, как *Lemni habuit aliam* (*uxorem*) (*Теренций*. Phorm. 942); *filius meus illic apud vos servit captus Alide* (*Плавт*. Capt., 330) и т. д. при *in urbe*. Однако многочисленные противоречащие факты (с одной стороны, *belli esse, cordi esse*; с другой — *in Sicilia, in terra Italia, in Cecropia insula* и др.)[7] не позволяют нам настаивать на аналогичной указанному явлению дифференциации в латинском языке.

Трудно сказать, насколько древним в праславянском языке следует считать отношение беспредложного локатива от названий мест к предложному от апеллятивов. Можно лишь с уверенностью утверждать, что, во-первых,

сфера употребления предложных локативов некогда была ýже и, во-вторых, что беспредложный локатив использовался более разнообразно (разумеется, его употребление никак не было связано с особенностями грамматического рода, как предполагают некоторые исследователи). И то и другое, естественно, не могло не препятствовать созданию отмеченной нами аранжировки предложных и беспредложных локативных форм. Следовательно, ее появление не может быть отнесено слишком далеко вглубь праславянского состояния, поскольку есть целый ряд фактов, позволяющих обнаружить остатки беспредложного употребления в локативе и нарицательных имен.

В настоящее время можно считать доказанным, что славянские локатив и дательный падеж имеют в конечном счете общий источник (то же относится и к другим индоевропейским языкам, знающим оба эти падежа). При этом доказательство не ограничивается уже давно известным тождеством или близкой связью морфологических показателей локатива и дательного падежа. Гораздо важнее, что дистрибутивный анализ этих падежей в плане определения занимаемых ими мест в предложении или (ýже) в элементарных синтагмах при игнорировании ряда определенно вторичных случаев неминуемо приводит к такому состоянию, когда и локатив и дательный падеж оказываются всегда в одних и тех же позициях, в которых, следовательно, нейтрализуются дифференциальные элементы (в синтаксическом смысле) этих падежей.

Поэтому для сравнительно-исторического синтаксиса особое значение имеют позиции, где пересекаются сферы употребления двух категорий, в данном случае двух падежей. Естественно, что именно в таких условиях возникают наиболее благоприятные возможности для переосмысления той или иной формы.

В области дативно-локативных конструкций в указанной связи особенно интересны некоторые древнерусские, древнечешские и древнесербские факты (отчасти и старославянские), находящиеся в известном противоречии с нормами последующих эпох, когда они были переоформлены, переосмыслены или даже просто вытеснены. В древнейших памятниках указанных языков нередко встречаются конструкции типа: **и бystъ кънѧзь Кыевоу, поставленъ бystъ Новоугородоу, краль Зети, зети одъ Бога веньчанаго**; может быть, сюда же относится: *Ярославна рано плачет Путивлю городу на забороле* (при дважды повторяющемся *...в Путивле на забрале*) и др. В более широком смысле сюда же следует отнести употребление дательного притяжательного и от слов, не являющихся названиями населенных пунктов, ср. **храмъ молитвѣ** (Зогр., Мар., Матф. XXI, 13), **дѣлателе неправьдѣ** (там же, Лука XIII, 27) и т. д. и даже в несколько ином значении: **рабъ есть грѣхоу** (там же, Иоанн VIII, 34 и др.).

Следует отметить, что в дальнейшей истории славянских языков дательный притяжательный повсюду исчез, если не считать незначительных остат-

ков особого рода (ср. употребление дательного притяжательного от личных местоимений в современном болгарском языке или смешение дательного и родительного падежей в среднеболгарском, имеющее, вероятно, более общую причину; ср. факты других балканских языков). Поэтому остается несомненным, что уже в древнейших славянских текстах дательный притяжательный был архаизмом. К сожалению, слависты до сих пор не обращали должного внимания на соотношение родительного притяжательного и дательного притяжательного, а также других указанных выше видов дательного падежа в связи со сферой употребления этих падежей в самих славянских языках и в связи с данными других индоевропейских языков. А между прочим, очевидно, что указанные типы дательного падежа употребляются гораздо реже, чем соответствующие разновидности родительного падежа или какие-либо другие средства. При этом употребление видов дательного падежа обычно связано с наличием оттенков цели, commodi, предназначенности, объективности (dativus objectivus) и т. д.: ср. **храмъ молитвѣ** (= для); **поставленъ Кыевоу** (= киевлянам, для Киева, чтобы править Киевом), **Зети веньчанаго** (= предназначенного этому городу), **рабъ естъ грѣхоу** (= в отношении греха), **дѣлатель неправьдѣ** (= делающий неправду[8]) и др.

Разумеется, что в условиях вытеснения указанных видов дательного падежа первоначальные границы употребления оказались смещенными, вследствие чего в ряде случаев обнаружился и сдвиг в значении.

Если оставаться в пределах хорошо проверенных фактов и достаточно надежных аналогий, то придется прежде всего ограничиться случаями употребления дательного притяжательного (название, по существу мало отражающее природу данного факта) при глаголе-существительном и подобных ему глаголах.

Хорошо известно употребление дательного притяжательного в древнегреческом языке при глаголах εἰμί и γίγνομαι [тип Ἐνταῦθα Κύρῳ Βασίλεια ἦν (*Ксенофонт.* Анабазис I, 2, 7); при этом, конечно, в таких случаях употребляется и родительный падеж: Δαρείου καὶ Παρυσάτιδος γίγνονται παῖδες δύο (там же, I, 1, 1) с несколько иным значением], а затем уж и в некоторых других ситуациях в значении 'у меня (у него и т. д.) есть (делается, происходит и т. д.) что-то'; ср. гомеровские конструкции типа 'у данайцев есть обычай', где 'у данайцев' стоит в дательном падеже. Точно в таких же условиях и с тем же значением встречается дательный падеж в латинских памятниках: *an nescis, longas regibus esse manus?* (*Овидий.* Heroid. 17) (ср. также *mihi nomen est*). То же и в ряде других языков: ср. готск. *saurga mis ist mikila* (*Вульфила.* Римл. IX, 2) в полном соответствии с греч. λύπη μοί ἐστιν μεγάλη; лтш. *jums bija draugs*. В высшей степени характерно различие между дательным и родительным падежами в хеттском языке, когда они употребляются при глаголе *eš*

'быть': ANA *ŠEŠ-A* NU.GÁL *kuitki* 'у моего брата нет ничего' (datif de possession, тогда как родительный падеж в этой ситуации имеет значение génétif d'appartenance)[9].

Приведенные примеры и ряд соображений позволяют заключить, что в древности существовало достаточно четкое противопоставление дательного притяжательного и родительного притяжательного; при этом дательный притяжательный, видимо, является свернутой формулой приглагольного (при глаголе *быть*) употребления дательного падежа в локально-личном значении (*у меня*, *у ахейцев*, *среди врагов* и т. д.)[10]; во всяком случае, связи между дательным притяжательным и дательным при глаголе *быть* представляются достаточно убедительными, а различия — чисто позиционными, вариантными.

Значение перечисленных выше славянских разновидностей дательного падежа также концентрируется в семантических пределах древнего дательного-локатива.

Но, пожалуй, особенно показательны индоиранские факты. В древнеиндийском и древнеиранском языках нет дательного притяжательного ни изолированно, ни в чередовании с родительным притяжательным[11]. Зато перечисленным конструкциям с дательным притяжательным в этих языках особенно часто соответствует локатив. Ср. *iva yo didhiṣáyyo bhūd deva* ⟨...⟩ *jane* 'который стал желанным, как бог у человека (человеку)' (RV 195, 1); *yasmint sapta raśmayas* ⟨...⟩ *netari* ⟨...⟩ *viśvaṃ tad invati* 'у которого вождя семь поводьев ⟨...⟩ тот все это подчиняет своей силе' (RV 196, 2); *santi kaṇveṣu vaḥ duvah* 'у потомков Канвы есть для вас дары' (RV 37, 14); примеры такого рода встречаются и гораздо позднее; во всяком случае, они не чужды пракритским текстам[12]. Образцы такого типа в достаточном количестве представлены и в языке Авесты[13]; они хорошо известны, и мы их приводить здесь не будем.

Число подобных примеров можно бы было многократно увеличить, но и уже приведенных, кажется, вполне довольно, чтобы доказать факты глубокого параллелизма между индоиранским локативом этого типа и дательным притяжательным (включая сюда и некоторые другие специфические оттенки) других индоевропейских языков. Если же к этому добавить, что индоиранский локатив еще выражал цель (nimittasaptamī индийских грамматиков), отношение[14], объектные отношения и т. д., то становятся ясными его связи в дистрибутивном плане со славянскими разновидностями дательного притяжательного, указанными выше. Чередование родительного падежа и локатива в индоиранском и аналогия между славянским дательным самостоятельным, индоиранским оборотом locativus absolutus и греческим родительным самостоятельным могут рассматриваться как лишнее свидетельство в пользу того, что анализируемые сейчас славянские факты (дательный притяжательный)

находятся в теснейшей связи с индоиранскими и что источником славянского дательного в исследуемых конструкциях мог быть, видимо, тот падеж, который пока лучше всего называть — «беспредложный локатив-датив».

Однако, если мы хотим, чтобы наши заключения были более доказательны, нам придется в пределах всей сферы употребления дательного притяжательного ограничиться лишь одной категорией случаев, а именно, *князь Киеву, князь Зете*, где мы с большей вероятностью можем подозревать старый локатив-датив ввиду исключительных по сходству древнеперсидских конструкций, приводившихся уже выше, но в другой связи. Мы имеем в виду регулярно повторяющиеся *xšāyaθiya pārsaiy* 'царь Персии (собственно, в Персии)'[15], но: *xšāyaθiya dahyūnām* 'царь стран' (род. п. мн. ч.). Понятно, что славянские факты (как и древнеиндийские) не подверглись столь же строгой регламентации, как древнеперсидские[16], однако они достаточно близки к ним. При этом древнеперсидская картина дает некоторые намеки типологического свойства на положение, некогда характеризовавшее праславянский падежный синтаксис.

Приведенные выше факты дают некоторые основания для установления ряда конститутивных моментов в истории древнеперсидского локатива и связанных с ним падежей. Получающаяся схема до известной степени могла бы быть использована как типологическая модель тех процессов, которые имели место в эволюции славянского локатива на определенном этапе.

Примечания

[1] См. *J. Kuryłowicz*. La position linguistique du nom propre // Onomastica. Rocz. II. Zesz. 1. 1956. S. 1—14.

[2] См. на эту тему: *J. Kuryłowicz*. Le genre verbal en indo-iranien // RO. VI. 1929. S. 199—209.

[3] Точной параллелью к сказанному могут служить мысли К. Леви-Стросса (ср. *C. Lévi-Strauss*. The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore. Vol. 68. 1955. P. 444).

[4] См. *A. Meillet, É. Benveniste*. Grammaire du vieux perse. Paris, 1931. P. 174, 216; *R. G. Kent*. Old Persian. New Haven, 1950. P. 58—59. Любопытно, что и в согдийских текстах локатив четко дифференцируется по своим показателям (только артикль или артикль и флексия), но эта дифференциация определяется видом основы. Впрочем, понятно, что названия населенных пунктов не имеют при себе артикля. Более подробно об этом см. *К. В. Кауфман*. Некоторые вопросы истории согдийского языка // Труды Института языкознания. Т. VI. М., 1956. С. 472—473, 478 и сл.

[5] Естественно, что возможное предположение об основополагающей роли локативной флексии для образования ряда падежей в древнеперсидском (gen., abl., instr.),

связанное с вероятным наличием послелога *-ā* в окончании локатива, никак не меняет сути дела, поскольку оно объясняет факты индоиранского периода, а не древнеперсидского.

[6] См. *H. Reichelt*. Awestisches Elementarbuch. Heidelberg, 1909. S. 269.

[7] Исчерпывающий материал по данному вопросу и его интерпретация даны в исследовании И. Хекмана «Über präpositionslose Ortsbezeichnung im Altlateinischen» (J. F. 18. 1905. S. 296—376), излагающем его диссертацию.

[8] Наличие **дѣлателе неправьдѣ** при **дѣлателе неправьды** и возможное различие в оттенке значения особенно важны в связи с некоторыми индоиранскими фактами (ср. др.-инд. *kártā satyam*, но *kartā́ satyasya)*, а также в известной степени с гомеровскими. Если еще учесть значительное сходство в строении и природе nomen agentis на *-ter* / *-tel* в указанных языках и разрыв связи имен на *-tel* с соответствующими глаголами в некоторых славянских примерах, оказывающихся поэтому мало авторитетными, то становится понятной необходимость связи между индоиранскими и славянскими фактами. К сожалению, Э. Бенвенист, исследовавший эти вопросы в книге «Noms d'agents et noms d'action en indo-européen» (Paris, 1948), упустил из виду славянские данные.

[9] См. *É. Benveniste*. Sur l'emploi des cas en hittite // AO. 17. 1949. P. 44—45; *И. Фридрих*. Краткая грамматика хеттского языка. М., 1952. С. 129.

[10] Несомненно, отсюда началось развитие так называемого dativus sympatheticus. См. *W. Havers*. Untersuchungen zur Kasussyntax der indogermanischen Sprachen. Strassburg, 1911.

[11] Отмеченные Ф. Эджертоном (см. Vedic Variants. III. Baltimore, 1934. P. 61—62) и Г. Эртелем (см. Gen.-abl. des Femin. auf *-ās* in dativ. Funktion // KZ. 63. 1936. S. 206) случаи чередования дательного падежа с родительным не относятся к сфере «притяжательности» (так же обстоит дело с известными из авестийских текстов примерами смешения этих двух падежей; см. *H. Reichelt*. Указ. соч. С. 255—256: дативный родительный в младших частях Авесты; более спорными оказываются случаи, указанные Г. Хюбшманом [Zur Kasuslehre. München, 1975. S. 220] и Г. Райхельтом [Указ. соч. С. 244]; см. о них также у Б. Дельбрюка (Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Bd. III. Strassburg, 1893. S. 303]; их близость к родительному притяжательному, если отбросить явно вторичные явления, основывается в значительной степени на обычных неточностях или приблизительности перевода). Другое дело, что указанные примеры смешения были первыми предвестниками будущего безразличия в употреблении дательного и родительного падежей в среднеиндийских и среднеиранских языках, приведшего к полному совпадению этих двух падежей уже в пали (кроме некоторых случаев в основах на *-a*: *devassa* — *devāya*) и во всех пракритах, а также в среднеиранских диалектах, в том числе и в архаичных восточноиранских. Известное исключение составляет осетинский язык, различающий эти два падежа, которые, однако, построены в нем уже на иных основаниях (см. *В. Миллер*. Осетинские этюды. М., 1882. С. 129, 131), а также некоторые западноиранские диалекты (ср., например, белуджский; см. *G. W. Gilbertson*. The Balochi Language. Hertford, 1923. P. 20; иная классификация падежей предлагается, однако, другими учеными. Ср., в частности, *С. Н. Соколов*. Грамматический очерк языка белуджей Советского Союза // Труды Института языкознания. Т. VI. М., 1956. С. 62—67).

[12] См. *Sukumar Sen*. Historical Syntax of Middle Indo-Aryan // Indian Linguistics. Vol. 13. 1952—1953. P. 57.

[13] Ср. *H. Reichelt*. Указ. соч. С. 262—265.

[14] См *J. J. Speyer*. Vedische und Sanskrit-Syntax. Strassburg, 1896. P. 21—22.

[15] Впрочем, в Хамаданской надписи Арияpамны встречается *xšāyaθiya pārsā* 'царь персидский'. См. *A. Meillet, É. Benveniste*. Указ. соч. С. 215.

[16] Но и древнеперсидские тексты в одном случае знают исключение, сохранившееся в формуле и представляющее собой, видимо, глубокий архаизм. Здесь имеется в виду конструкция *xšāyaθiya ahiyāyā būmiyā* 'царь этой земли' (дословно: 'в этой земле'), о ее распространении см. *R. G. Kent*. Указ. соч. С. 201. Вероятность появления здесь родительного падежа казалась настолько большой, что ряд ученых в прошлом видел в *būmiyā* именно этот падеж (см. еще *H. C. Tolman*. Ancient Persian Lexicon. Nashville Tennessee, 1908. P. 115). Впрочем, если учесть, что склонение *i*- и *ī*-основ в древнеперсидском совпало, и опираться только на данные имеющихся текстов, то окажется, что у нас нет строгих оснований считать флексию родительного падежа мужского рода *-aiš* и флексию локатива женского рода *-iyā* принадлежащими к разным падежам, поскольку «родительный» падеж знают лишь слова мужского рода, а «локатив» — исключительно женского, и, следовательно, здесь оказывается соблюденным принцип дополнительного распределения (complementary distribution).

1960

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ЯЗЫК

САНСКРИТ И ЕГО УРОКИ

Обычная ошибка при рассмотрении роли языка в данной культуре состоит в том, что эта роль понимается как постоянная величина, не зависящая ни от самого языка, ни от соответствующей культуры. Эта «эгалитарная» установка имеет некоторое основание тогда, когда язык понимается исключительно как средство коммуникации, а культура сводится к чисто информационным параметрам. Иначе говоря, и в том и в другом случае речь идет о статистически наиболее частой ситуации, которая, однако, не связана с творческим аспектом языка и культуры. Очевидно, что отношение языка и культуры должно определяться не в статике некоего среднего состояния, когда язык и культура (точнее, цивилизация) оказываются во власти публичности (Öffentlichkeit) и связанных с этим автоматизмов, в сфере, где действует овеществляющая сила man, а в динамике, задаваемой максимумами творческих потенций языка и культуры, т. е. их высшими и экстремальными состояниями. В этой последней ситуации язык уже не может рассматриваться только как план выражения культуры, мыслимой как содержание, реализующееся в языке. Сами границы между языком и культурой становятся достаточно условными, поскольку язык начинает выступать уже как важнейший фактор самой культуры, открывающий путь бытийственным аспектам и побеждающий словом несвободу тварного существования. В подобных условиях именно язык становится «домом бытия», а каждый элемент языка перестает быть равным самому себе и обретает способность, моделируя мир, одновременно творить его заново (орудие, меняющее свои функции по мере того, как оно действует). Культуры соответствующего типа принципиально «словоцентричны» и ставят в своем начале Слово как высшую реальность данного модуса существования, поскольку оно, облекаясь плотью, воплощается в «разыгрываемом» им мире. «Im Anfang war das Wort» — с этого начинается

не только «Фауст», но на этом стоит всякая великая культура, и, более того, такая культура неизбежно осознает свою связь со Словом, свою глубинную зависимость от него в неизбежном акте пресуществления Слова в Дело (ср. Иоанн I, 1—5 и др.). Тот, кто порывает со Словом и исходит, как Фауст, из иного тезиса — «Im Anfang war die Tat»,— в конечном счете порывает и с культурой, изменяя ей ради Дела, утверждающего себя через насилие и своеволие.

Древнеиндийская санскритоязычная культура на всем протяжении своего развития сохраняла глубочайшее понимание суверенности Слова (*Vāc*), Речи и уникальную среди исторически известных культур осознанность своего отношения к языку. Цель этой статьи в том, чтобы кратко и достаточно обобщенно очертить взгляд на санскрит изнутри древнеиндийского духовного космоса, найти тот контекст, в котором скрывается мотивировка особой роли санскрита, и, наконец, указать некоторые близкие к парадоксальным черты санскрита в его отношении к древнеиндийской культуре.

Древнейшим из известных названий своего языка у индийцев, видимо, было *vāc* 'речь', 'слово' (ср. *vac-* 'говорить', 'высказывать' и т. п.); тем самым ведийские арии вкладывали в название своего языка ту идею абсолютности, которую римляне связывали с Римом, обычно называвшимся ими просто *Urbs* — Город. В этом отношении очень показательно отклонение ведийского типа от наиболее распространенного наименования языка (речи) по орудию (органу), с помощью которого он воспроизводится,— языку во рту, ср. рус. *язык* в обоих смыслах, также др.-греч. *glōssa* (аттич. *glōtta*), лат. *lingua* и т. п. Для древнеиндийского языкового сознания назвать язык, считавшийся божественным, по органу, служащему для его выявления, обнаружения, перевода из невидимого состояния в видимое, было бы недопустимым грехом механицизма, умалением вечной сущности языка. Язык-орган (*jihvā́*, femin.) не более чем проводник речи (т. е. идущий впереди ее)[1], ср. *jihvā́ vācáḥ purogavī́* в гимне всем богам (X, 137, 7), где *jihvā́* упоминается наряду с руками, наложением которых возвращается здоровье. Впрочем, аналогия между ведийским *vāc* (: *vac-*) и, например, немецким *Sprache* (: *sprechen*), польск. *mowa* (: *mówić*) и т. п. также неполна и, по сути дела, обманчива. В связи с ведийским обозначением следует помнить, что это — воплотившееся Слово, персонифицированная Речь (ср. богиню речи Вач — *Vāc*)[2]; что ему противостоит *an-ukta-* (тот же корень *vac-* : *vak-* : *uk-*) как нечто 'не-сказанное', 'не-проговоренное' (ср. этимологически родственное ирл. *anocht* как обозначение ошибки, отклонения от поэтической нормы); что тем самым *vāc* как язык, речь, слово не только и не столько некий результат говорения, внутренний объект соответствующего действия, сколько творческая сила, энергия (в смысле, который связывал с языком Гумбольдт).

Суть Речи и ее онтологическое первенство — предмет двух гимнов «Ригведы»—X, 71 и X, 125[3]. Речь выступает здесь как образ мира, охватывающий все, что в нем есть: «Я рождаю отца на вершине этого [мира] (*asya mūrdhán*); мое лоно в водах, в океане (*máma yónir apsv àntáḥ samudré*); оттуда расхожусь я по всем существам (*bhúvanāni víśvā*); я касаюсь теменем того неба (*amū́m dyā́ṃ*). Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа (*bhúvanāni víśvā*): по ту сторону неба, [а] здесь, по ту сторону земли (*paró divā́ pará enā́ pṛthivyaí*) — такая я стала величием» (X, 125, 7—8). Речь говорит, что она заполнила собой небо и землю (*aháṃ dyā́vāpṛthivī́ ā́ viveśa*) (RV X, 125, 6). Она же двигается вместе с богами, несет их на себе; ею живут (ср. *mā́m tá úpa kṣiyanti* — X, 125, 4). Речь описывает себя как повелительницу, собирательницу сокровищ, сведущую, первую из достойных жертвоприношения (*aháṃ rā́ṣṭrī saṃgámanī vásūnāṃ cikitúṣī prathamā́ yajñíyānām*) (X, 125, 3); кого Речь любит, того она делает могучим: одного — брахманом, другого — риши, третьего — мудрым (X, 125, 5). Один из парадоксов, связанный в Ведах с происхождением Речи (как, впрочем, и некоторых других ключевых сущностей, в том числе и персонифицированных, отвечающих формуле «быть родителем своего собственного родителя»), состоит в том, что не только Речь создает мудрых риши (см. выше), но и мудрые риши создали Речь, о чем свидетельствует особый гимн о сотворении сакральной Речи (X, 71: «Познание» [*jñāna*])[4], в котором упоминается о том, как древние певцы сотворили Речь, сделав скрытое и непроявленное открытым и явным, причем мысль их служила своего рода фильтром для Речи[5]. Ср.: «О Брихаспати, первое начало Речи (*prathamáṃ vācó ágraṃ*) [возникло], когда они (т. е. семеро певцов-риши) пришли в действие, давая имена [вещам] (*praírata nāmadhéyaṃ dádhānāḥ*). Что было у них лучшего, незапятнанного, что было скрыто (*gúhā*) в них, стало проявленным (*āvíḥ*) через любовь. Когда мудрые мыслью создали Речь (*dhī́rā mánasā vā́cam akrata*), просеивая [ее], как зерно — ситом (*sáktum iva títaunā*), тогда...» (X, 71, 1—2).

Отношение взаимной рефлексивности не исчерпывается в связи с Речью мотивом ее происхождения (Речь → риши и риши → Речь), но распространяется и на другой ключевой в отношении Речи мотив — жертвоприношения. Если в X, 125, 3 Речь — «первая из достойных жертвоприношения» и, кроме того, она жалует «богатство возливающему жертвенный напиток, хорошо призывающему жертвователю...» (X, 125, 2), то в X, 71 само сотворение языка представляется как жертвоприношение: «С помощью жертвы пошли они (риши) по следу Речи (*yajñéna vācáḥ padavī́yam āyan*). Они обнаружили ее, вошедшую в слагателей гимнов. Принеся ее, они разделили [ее] между многими[6] (*vy àdadhuḥ purutrā́*)...» (71, 3). Поразительно, что один из основных элементов жертвоприношения — разделение, расчленение жертвы — теми же словами, но вложенными на сей раз в

уста самой Речи, описывается в X, 125, 3: «Меня распределили (разделили) боги по многим местам» (*tā́m mā devā́ vy àdadhuḥ purutrā́*) и далее: «...[меня], имеющую много пристанищ, принимающую много [форм]» (*bhū́risthātrām bhū́ry āveśáyantīm*). Если верно, что «не человек создает миф, но миф высказывается через человека» (ср. трансформацию этого положения применительно к уровню языка), что «язык духовного опыта есть неизбежно символический и мифологический язык» и в нем всегда говорится о главном — о судьбе, то особенно ценным с диагностической точки зрении оказывается то обстоятельство, что два основных элемента мифологемы жертвоприношения — *vi-dhā-* (*vy àdadhuḥ*, 3. Pl. Imperf.) 'рас-пределять' и *purutrā́* 'по многим местам', — представленные в контексте жертвоприношения Речи, засвидетельствованы в двух фрагментах ведийских мифов, посвященных мотивировке именно жертвоприношения, как бы первому жертвоприношению, совпадающему с творением мира, понимаемым как со-бирание, со-единение расчлененных элементов, во-первых, и как трансформация многого в единое, во-вторых. Конкретно речь идет о знаменитом гимне о Пуруше (X, 90)[7] и не менее известном гимне о поединке Индры с Вритрой (I, 32), подвергшимся расчленению. В первом случае ставится вопрос: «Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его? (*yát púruṣaṃ vy ádadhuḥ katidhā́ vy àkalpayan* — X, 90, 11)»; во втором случае говорится о Вритре, который, будучи поражен Индрой, «лежал, разбросанный по разным местам» (I, 32, 7: *...purutrā́ vṛtró aśayad vyàstaḥ*).

Сопоставление всех этих контекстов вскрывает языковую форму мифологемы жертвоприношения, начальная стадия которой может быть записана приблизительно в следующем виде: некто, совершающий жертвоприношение, расчленяет (*vi-dhā-*) нечто, являющееся жертвой, на части, которые разбрасываются (распределяются, укрываются) по многим (разным) местам (*purutrā́*)[8]. Наличие этого общего фрагмента («ядра») приобретает тем большее значение, что и в гимне X, 71 («Познание»), и в гимне X, 90 («Пуруша») это общее «ядро» включено в рамку прямых указаний на ситуацию жертвоприношения. Сотворение Речи уподобляется жертвоприношению (ср.: «Когда брахманы [как] друзья вместе приносят жертву...» X, 71, 8). Гимн «Познанию» замыкается непосредственным изображением сцены жертвоприношения, в которой перечисляются четыре категории жрецов — хотар, удгатар, брахман и адхварью (ср. паду 71, 11 — *yajñásya mā́trāṃ vi mimīta u tvaḥ* — об «измерении меры» жертвоприношения). В гимне Пуруше тема жертвы дается в еще более развернутом виде. Ср.: «Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы ⟨...⟩. Его как жертву кропили на жертвенной соломе, Пурушу, рожденного в начале. Его принесли в жертву боги, садхья и риши. Из этой жертвы, полностью принесенной, гимны

и напевы родились; метры родились из нее, ритуальная формула из нее родилась...»[9]. Особенно характерно в свете сказанного о взаимной рефлексивности жертвы и жертвователя заключение гимна Пуруше: *yajñéna yajñám ayajanta devā́s tā́ni dhármāṇi prathamā́ny āsan* (X, 90, 16) 'Жертвою боги пожертвовали жертве[10]. Таковы были первые формы жертвоприношения'. Параллелизм сопоставляемых текстов, как и ряд независимых данных, позволяет прийти к выводу, что Речь не только расчленяется и рассредоточивается по многим местам, но и сама является образом жертвы (жертвоприношения) или, точнее, «первожертвы», как и Пуруша. Если идти дальше и вступить на почву предположений, то у Речи есть и другие роли в схеме жертвоприношения: как «первая из достойных жертвоприношения» она та, ради кого приносится жертва (не случайно, что Вач, Речь — богиня); как поощряющая жертвователя (X, 125, 2) она выступает на стороне жертвователя.

Встает вопрос: есть ли какие-нибудь свидетельства реальности этих операций расчленения и распределения по многим местам элементов языка, речи в ритуале, которые подтвердили бы то, что выявлено в ведийских текстах? Безусловно, такие свидетельства существуют. Они лучше могут быть поняты и осмыслены при учете двух фундаментальных принципов, определивших взгляд древнеиндийской культуры на язык. Речь идет о глубочайшей внутренней связи языка с поэзией, с одной стороны, и языка с ритуалом — с другой стороны. Эта двусторонняя связь языка может быть описана (и реально уже описывалась) в разных планах, и сама она в настоящее время едва ли может быть подвергнута обоснованному сомнению[11]. В связи с целями, преследуемыми здесь, существенно заметить, что в обоих случаях связь языка и с поэзией, и с ритуалом должна пониматься как сугубо внутренняя, предполагающая не отношения взаимоисключаемости, но пресуществления, когда — имея в виду некоторые экстремальные (хотя, может быть, и наиболее диагностически важные) ситуации — можно сказать, что поэзия — это язык[12] и язык — это ритуал.

Из всех возможных аспектов, в которых может быть показана эта связь языка, здесь уместно выбрать лишь один — так сказать, орудийно-операционный, когда речь идет не о самом языке, поэзии или ритуале, а о тех, кто занимается этими сферами (ответствен за них), т. е. о грамматике, поэте и жреце. Такой выбор позволяет найти кратчайший путь к тому локусу, в котором лежит решение проблемы. Поскольку в другой работе этот аспект освещен достаточно полно, здесь достаточно обозначить лишь основное.

Грамматика в древней Индии, теснейшим образом связанная с ведологическими спекуляциями, возникла как особый, в некотором роде исходный уровень интерпретации, надстроенный над ведийскими текстами и служащий основой для других уровней, из которых позже развились самостоятельные

отрасли знания. В этой иерархии, реализующей не только хронологический, но и онтологический принципы (последний позже был подхвачен мимансой [13]), грамматика естественно определялась как «знание знаний», или «веда Вед» — *vedānām vedaḥ* [14], т. е. как метауровень знания вообще. Если вспомнить, что в словаре ведийской модели мира, строго говоря, нет слов для обозначения религии, мифологии, литературы, философии, науки, то окажется, что реально исследователь имеет дело с двумя объектами — Ведами, знанием (*védaḥ*), и грамматикой, понимаемой как знание о знании, т. е. с высшим знанием. Но из такого определения грамматики со значительной долей вероятия следует, что и сами Веды, само знание (*védaḥ*) в известной мере правомерно понимать как язык или объект, изучаемый грамматикой. Эта по крайней мере теоретическая нераздельность знания и языка (можно сказать точнее и строже: потенциальная слиянность знания и языка как наличие такого метафизического уровня, на котором язык неотделим от воплощаемого им знания, а само знание не что иное, как язык) помогает уяснить и отношение языка к мифу и ритуалу. В самом деле, поскольку грамматика ориентирована на Веды, более того, сама есть веда Вед, она не может не отражать, хотя бы опосредствованно, ту мифоритуальную реальность, которая описывается в Ведах и, главное, неотделима от них.

Основой этой мифоритуальной реальности, мифом в действии является сам ритуал, который может быть понят как операционное описание соответствующего мифологического текста. Напрашивается, по сути дела, естественное предположение, что древнеиндийский «грамматик» ведийского периода был одним из жрецов, контролировавших речевую часть ритуала (собственно говоря, наши знания о социальной стратификации ведийского общества не дают нам иных возможностей идентификации «грамматика», нежели предполагаемая [15]), соответствие ее норме, прецеденту, «первослову». В этом случае получает свое объяснение исключительное сходство операций, совершаемых «грамматиком», с тем, что делает жрец. Как и жрец, «грамматик» расчленяет, разъединяет на части первоначальное единство, целостность (текста, соответственно жертвы), идентифицирует разъятые элементы (т. е. определяет природу этих элементов через установление системы соответствий с элементами макро- и микрокосма), собирает воедино, синтезирует в новое единство более высокого плана эти элементы. Теперь это новое единство артикулировано, организовано, осознано, понято и, главное, выражено в слове, которое, с одной стороны, делает это единство вечным, а с другой — делает возможной верификацию этого единства, его экспликацию по уровням. Следует обратить внимание и на способы выражения в языке процесса оформления слова, синтезирования его из элементов. Среди них особое значение имеют такие сугубо «технические» обозначения, имеющие бесспорные

индоевропейские истоки, как, например, *takṣ-* 'плотничать' (собств. 'тесать'), ср. вед. *vácas takṣ-* 'складывать слова' (в поэтическую речь): РВ I, 67, 4; III, 39, 1; VII, 32, 1; X, 71, 8 и др. при авест. *vačas-tašti* (Y. 58,8), др.-греч. ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοί | ἅρμοσαν γινώσκομεν (Pindar Pyth. III, 113—114) и др. — все в отношении к «выделке» (изготовлению) поэтического слова.

В этой связи не покажется странным заключение Ф. де Соссюра о том, что анализ звукового состава слова был основой науки о произносимой форме слов, которой особенно усердно занимались ведийские поэты. Нужно только добавить, что результаты анализа использовались при последующем синтезе — объединении разъятых элементов в целое. Эта операция кодируется в ведийском разными средствами, среди которых особенно важны такие, как *sam-dhā-* 'со-ставлять', 'с-кладывать' и т. п. и *sam-kar-* 'соединять' (что-нибудь с чем-нибудь), 'объ-единять'; 'приготавливать', 'собирать' и т. п. Исключительно важно одно место из «Ригведы» (X, 82, 4), в котором объединены два мотива — синтез вселенной и уподобление его действиям певцов:

tá ā́yajanta dráviṇaṃ sám asmā ṛṣayaḥ pū́rve jaritā́ro ná bhūnā́ /
asū́rte sū́rte rájasi niṣatté yé bhūtā́ni samákṛṇvann imā́ni //

Для него они добыли жертвой богатство, древние риши, как многочисленные певцы, которые создали эти миры, когда осело неосвещенное [и] освещенное пространство[16].

Не менее поучительное место—РВ X, 25, 6, где мотив распределения по многим местам сопровождается мотивом собирания воедино (*sam-ā-kar-*):

paśúṃ naḥ soma rakṣasi purutrā́ viṣṭhitam jágat /
samā́kṛṇoṣi jīváse ví vo máde víśvā sampáśyan bhúvanā vívakṣase //

Ты охраняешь, Сома, наш скот, создание (мир), распределенное по многим местам, Ты собираешь, пересчитывая (озирая) их, все существа вместе, чтобы они жили, — в опьянении (одушевлении) хочу я вам возвестить это!

Набросанная выше общая схема мотивировки операций, связанных с жертвоприношением и созданием из разъятых частей нового космоса, параллелизм операций жреца, «грамматика» и поэта, наконец, указанного типа древнейшие контексты, в которых появляется глагол *sam-kar-*,— все это в совокупности дает основания (и, кажется, весьма веские) предложить новое объяснение для названия древнеиндийского языка — *sáṃskṛta-* 'санскрит', независимо от того, что само это слово как «лингвистический» термин засвидетельствовано лишь начиная с «Рамаяны». Обычное толкование *sáṃskṛta-*,

Part. Perf. Pass. neutr. (ср. femin. *saṃskṛtā*, подразумевается *bhāṣā* 'язык') от *sam-kar-* как 'совершенный', 'законченный', 'достигший формального совершенства', 'обработанный' ('выделанный') и т. п.[17], разумеется, верно, но лишь в самом общем плане и, в частности, в контексте противопоставления санскрита пракритам — *prā-kṛta-* (от *pra-kar-* 'производить', 'выводить' и т. п.), если только понимать это название как обозначение языка, лишенного совершенства, обработки, и, следовательно, «обычного», «естественного», «вульгарного» языка[18]. В свете сказанного более оправданным (во всяком случае, применительно к исходной или вообще достаточно ранней ситуации) кажется интерпретация слова *sáṃskṛta-* как 'соединенное вместе', 'прилаженное друг к другу', 'собранное воедино', 'организованное'[19] — в соответствии и с описанной выше схемой жертвоприношения, грамматического и поэтического анализа и синтеза, и с исходными значениями глагола *sám-kar-*, *sáṃ-s-kar-* 'соединять вместе', 'складывать вместе', 'оформлять', 'организовать', 'составить' (другие значения вторичны и, главное, легко и естественно выводятся из исходного в определенных контекстах), ср. *sáṃ-skriyate*, Pass. 'to be put together or arranged' и т. п. Следовательно, оказывается, что наиболее архаичное значение, фиксируемое и текстах, описывающих одну из основных космогонических операций — со-единение частей в единое целое, со-ставление, со-бирание, прилаживание друг к другу,— одновременно может выступать и как terminus technicus грамматики и поэтики, что еще раз отсылает нас к единой схеме ритуала, в котором in nuce содержатся грамматические и поэтические функции. Блестящим подтверждением приложения действия, обозначаемого через *saṃ-s-kar-*, к слову, речи может считаться известный пример из «Шатапатха-брахманы»: *vā́caṃ hy èvaìtā́ṃ saṃskurute* (X. 5. 1. 3) 'c'est la Parole que (le sacrificateur) parachève (en l'asslmilant) ainsi (à l'Autel)', в котором ритуальный и грамматический аспекты синтагмы *vāc* + *saṃ-s-kar-* фактически оказываются совмещенными[20]. Таким образом, и само название языка *sáṃskṛta-* фиксирует предложенную выше реконструкцию схемы: идея языка как чего-то со-ставленного, со-единенного, со-организованного неизбежно предполагает как предшествующее ему состояние (условно говоря, хаотическое, неорганизованное) разъятость частей и, следовательно, множественность[21], чему, между прочим, может отвечать тот же глагол *kar-*, но с превербом противоположного (по отношению к *sam-*) значения, а именно *vi-*[22].

Мифопоэтический образ санскрита, божественного языка, обладающего бесконечной творческой энергией, строится как составленное (а не разъятое), единое (а не многое), целое (а не частное). Творение языка (как и вселенной или поэтического текста) и состоит в указанных операциях перехода от аморфной множественности к организованному единству. Тем

самым санскрит, будучи организованным целым, позволяющим невидимое делать видимым, скрытое явным, должен пониматься как устойчивое место, опора (*ādhāra*, *ālambana*, *āśraya*), которая позволяет человеку ориентироваться в потоке жизни, как средство для переключения непрерывного в дискретное[23]. Организующая и интегрирующая идеи, заложенные в языке как творении и в языковой форме его названия, несомненны. В этом смысле *sám-skṛta* включается в тот комплекс единения, который был высшим и, видимо, наиболее ценным достижением ведийского умозрения. Не случайно «Ригведа» оканчивается так называемым «гимном единения» (X, 191), проанализированным в другом месте. Начинаясь с удвоенного *sám-sam*, отсылающего к единению в целое, гимн на всем своем протяжении развивает эту тему с нарастанием: *sáṃ gachadhvaṃ sáṃ vadadhvaṃ sáṃ vo mánāṅsi jānatām* 'Вместе сходитесь! вместе договаривайтесь! вместе настраивайтесь в ваших помыслах!'— с чрезвычайно характерной мотивировкой, отсылающей к прецеденту: *devā́ bhāgáṃ yáthā pū́rve saṃjānānā́ upā́sate* 'как некогда боги, настроенные вместе, сидели у [своей] доли на жертвоприношении'[24]. В силу этого прецедента и возникли единый совет, единое собрание, единая мысль и даже единое жертвенное возлияние, которым жертвуют богам (191, 3). Будучи особо важной, идея единения (*sam-*) вынесена на особо значимое последнее место, которое можно рассматривать и как своего рода резюме всего собрания гимнов, и как наиболее существенный и завершающий компонент языка — синтез, соединение частей, в результате чего возник сам язык (то же применимо и к жертвоприношению), — и мотивирует название языка — *sáṃ-s-kṛta-*, потому что новое состояние, новая энергия, новое богатство и благо достигаются исключительно в силу совершения операции соединения разъятых частей (иначе говоря, название языку дается по обозначению последнего мотива всей данной мифологемы)[25].

Здесь еще раз со всей настоятельностью приходится подчеркнуть, что предлагаемая схема мотивировки названия санскрита, в конечном счете восходящая к ключевой конструкции «основного» мифа, должна пониматься как некая потенциальность, которая, однако, могла практически реализоваться при условии совпадения (совмещения) во времени актуально действующей схемы «основного» мифа или ее «технических» трансформаций в ритуальной или космогонической фразеологии и названия языка древнеиндийской культуры термином *sáṃskṛta-*. Нужно полагать, что такие хронотопические условия могли иметь место. В частности, не исключено, что исходное отношение понятий *sáṃskṛta-* : *prā́kṛta-* было иным, чем принято думать, и отражало весьма архаичную ситуацию. Во всяком случае, соотношение в санкхье (и тем более в предшествовавших ей мифопоэтических концепциях) материальной первопричины *prākṛti* 'первоначальный элемент', 'основа', понимаемой

как вечная, вездесущая, независимая, активная, но лишенная сознания, и Я, духа, сознания — *puruṣa*, пассивного, но обладающего полнотой сознания, дает возможность увидеть некий изоморфизм этой пары (*prākṛti* : *puruṣa*) и пары *prā́kṛta* : *sáṃskṛta* и истолковать его примерно в следующем виде: первое (*prākṛti*, *prā́kṛta*) — исконно существующая материальная наличность, «грубая» тварность, необходимость, лишенная свободы и ей чуждая; второе (*puruṣa*, *sáṃskṛta*)— результат пресуществления материи творческим сознанием, личным началом, духом, преодоленная необходимость, нашедшая выход к бытию и свободе. При соприкосновении пуруши с пракрити нарушается исконное равновесие *гун*, в недрах пракрити начинается творческое волнение, гуны дифференцируются, с тем чтобы, соединяясь в дальнейшем в разных комбинациях и пропорциях, образовать весь объектный мир. Первый продукт подобного развития *махат* 'великое' (единство), реализующийся как основа всего материального и вместе с тем как буддхи, тонкая субстанция всех умственных процессов, сознание различий между объектом и субъектом; из махата возникает второй продукт эволюции, *ahaṁ-kāra* (мое, я), принцип индивидуального и самосознающего. Понимание пракритов как чего-то грубого, необработанного, содержащего исходную основу и санскрита как преобразованного интеллектуализированного вполне отвечало бы схеме, в которой противопоставлены пракрити и пуруша. Л. Рену тонко подметил в названии санскрита уже с самого начала «une connotation d'ordre spirituel: *sáṃskṛta*- évoque aussi la suite des purifications religieuses[26], des sacrements (*saṃskāra*-) par lesquels passe l'Hindou de haule caste, entre la naissance et la mort»[27].

Языковая мотивировка названия *sáṃskṛta*-, естественно, приводит к мысли о языковом космосе, который противопоставлен онтологически предшествующему ему хаосу (звуковая и семантическая неупорядоченность, разъятость звука и смысла[28]) и соотнесен с «подъязыковым» космосом вещей. Но специфика древнеиндийской ситуации состоит как раз в том, что отношение соответствующих элементов языкового и вещного космосов не может быть сведено исключительно к отношению слова и денотата. Подобно тому как Вач не то, что боги, хотя и принадлежит к их кругу, элементы языка, Слово как таковое характеризуются двумя «вхождениями», которые представляются неискушенному, наивному сознанию взаимоисключающими, а именно: будучи частью языка и как таковые обладая способностью моделировать мир вещей (денотат — сигнификат — слово), они принадлежат и самому́ вещному космосу. В этом контексте опять уместно обратиться к тому, что вытекает из гимна Вач (X, 125). Прежде всего существенно, что Вач сама, так сказать, материально, феноменально образует Космос: она — пища всех, и ею живут все. Ей приписываются все основные действия, ведущие к созданию Космоса: «быть опорой» (т. е. «нести на себе»: *bhar*-), «заполнять пространство», «ох-

ватывать все сущее» (ср. варианты «быть распределенным повсюду», «обладать многими формами»), «быть единым», «не совпадать с самим собой» (разные варианты «перерастания» самого себя, выхода из своих границ как творческого прорыва, в частности, из сферы тварного в сферу духовного и знакового — ономатетического) и т. п., присущие и демиургу и миру, который он создает, т. е. в конечном счете Творцу, твари, творению и творчеству, поскольку они выявляют в себе и через себя общую структуру творческого смыслостроительства.

Этот изоморфизм всех существенных компонентов Космоса, засвидетельствованный уже в мифологеме о тождестве макрокосма и микрокосма, Творца и творения (ср. миф о Пуруше — РВ X, 90, а также АВ X, 2; Айтар.-Упан, I, 1—2 и др.), объясняет и ту широкоразвитую систему отождествлений элементов языка с элементами космической организации, которые обнаруживаются как в Ведах (обычно в виде намеков, отзвуков), так и особенно в поздневедийской литературе (пратишакхьи, брахманы, араньяки, упанишады) и в грамматических спекуляциях более позднего времени. Так, в «Айтарея-араньяке» (II, 2, 1; 2, 5; III, 1, 5; 2, 2 и др.) засвидетельствованы отождествления типа: согласные — ночи, гласные — дни; или же: согласные — тело, гласные — душа, фрикативные — дыхание; или же: взрывные — земля, фрикативные — атмосфера, гласные — небосвод; или же: фрикативные — дыхание, взрывные — кости, гласные — мозг (костный), полугласные — мясо и кровь[29]. Не менее интересны общие отождествления несколько иного типа: «Таковы же и три мира: речь — этот мир, разум — воздушное пространство, дыхание — тот мир. Таковы же и три веды: речь — Ригведа, разум — Яджурведа, дыхание — Самаведа. Таковы же и боги, праотцы, люди: речь — боги, разум — праотцы, дыхание — люди. Таковы же и отец, мать, потомство: разум — отец, речь — мать, дыхание — потомство. Таково же и то, что известно; то, что должно стать известным; то, что неизвестно. То, что известно, имеет образ речи, ибо речь — известное. Тело этой речи — земля. В образе света она — этот земной огонь. Насколько простирается речь — настолько простирается земля, настолько простирается этот огонь...» (БрУп Мадху I, 5, 4—12)[30].

Из серии подобных отождествлений составляются целые пучки типа: речь — этот мир — Ригведа — боги — мать — то, что известно, и т. п., в которых речь в целом или отдельные ее элементы отсылают к Космосу или пронизывающим его нитям связанных друг с другом элементов: язык рифмуется с описываемым им миром, «разыгрывает» космическую тему, становится второй плотью мира, контролируя и с т и н н о с т ь (связь бытия с воплощенностью в Слове) тварного состава Вселенной[31], и — что особенно существенно — язык моделирует мир не только через с л о ж е н и е (*saṃ-kar-*) своих элементов в т е к с т (один из видов таких со-ставленных текстов на-

зывается *saṃ-hita-*, от *sam-dhā-* [32]), но и через свою парадигму, через ее со-став [33].

Такая описанная выше способность языковых элементов к более чем одному «вхождению» в указанном смысле находится в глубоком внутреннем соответствии с умением древнеиндийского сознания видеть за одной материальной формой серию сущностей, организованных в целое самоуглубляющимся движением познания, и вести на разных и многих (ср. *purutrā́*) уровнях игру (ср. понятия *līlā*, *māyā* и т. п., в частности, в связи с темой творения) духовными ценностями, учитывая тончайшие сдвиги в отношении явленного и неявленного (феноменального-ноуменального), частного и общего, конкретного и абстрактного, детерминированного и свободного, безусловного и конвенционально обусловленного. Это соответствие может быть выражено в более сильной и, следовательно, более адекватной форме как указание на вовлеченность (в степени, заметно превышающей то, что признается нормой) языка, в данном случае санскрита, в космос древнеиндийской культуры или, если исходить из гипотезы Сепира—Уорфа, на предопределенность самой культуры структурой санскрита, прежде всего его семантикой (грамматической и лексической и даже звукоизобразительной). Действительно, когда речь идет о таком языке, как санскрит, и такой культуре, как древнеиндийская (и в том и в другом случае существен аспект обращенности языка и культуры на самих себя, предопределяющий создание и развитие метаязыкового и метакультурного уровней, наличие которых само по себе ярко свидетельствует об особой высоте осознания языка-объекта и культуры-объекта), язык и культура связываются друг с другом в таком таинственном глубинном единстве, в котором «языковое» и «культурное» может быть отделено друг от друга лишь условно и отчасти. Самым же реальным оказывается именно это глубинное единство, характеризующееся рядом свойств, которые могут быть в явном или неявном виде выделены и в языке, и в культуре (при этом практически иногда удобнее исходить из свойств, относящихся явно к языку, и искать им соответствий в культуре, где они могут быть и неявными; в других же случаях — из свойств культуры, подыскивая им аналогии в особенностях языка данной культуры) [34].

Не претендуя на полноту в перечислении этих общих черт языка и культуры и тем более их детализацию, можно все же обозначить их в общем виде, лишь в отдельных случаях давая уточнения sub specie языка или культуры. Одна из ключевых особенностей культурно-языкового комплекса в древней Индии состояла в развитии способности различать видимость и сущность, видеть за первой вторую, снимать внешние покровы, открывающие путь в смысловую глубину. Соответственно различались две истины — истина мира явлений (*saṁvṛtisatya*) и высшая, трансцендентальная по своему характеру

истина ноуменального мира (*paramārthasatya*). Все системы древнеиндийского религиозного умозрения уделяли совершенно исключительное внимание этим операциям снятия «покровов», устранения всего того в человеке и вне его, что мешает полному знанию, понимаемому как рождение истины. Те, кто пользовался санскритом и особенно изучал его, хорошо осознавали («Восьмикнижие» Панини — лучшее свидетельство этому) наличие в нем некоего внешнего слоя и лежащего под ним внутреннего слоя. В этом смысле характерно различение, так сказать, идеальных форм вне текста (или в особых условиях в тексте) и форм, как они реализуются в тексте, в речевом потоке. Не случайно, что текст, отличающийся наибольшей сакральной ценностью,— «Ригведа» — дошел до нас в двух редакциях: *saṃhita* (текст без выделения отдельных слов в речевом [позже — графическом] потоке) и *padapātha* (идеализированный текст, в котором выделены слова, сняты некоторые фонетические изменения на стыке слов [*saṃdhi*] и т. п., т. е. текст в разъятии). Обостренное чувство вариантности и умение находить лежащий в основе многочисленных преобразований инвариант равно характеризуют и системы древнеиндийского умозрения (ср. прежде всего веданту), и древнеиндийскую грамматическую мысль, и — что в данном случае важнее — сам санскрит, идеально полно развивший, например, индоевропейский принцип чередования гласных фонем в разных морфонологических условиях (характерно, что Панини предваряет свое грамматическое исследование описанием схемы звуковых ступеней корня) или правила перекодировки «идеальных» форм в реальный текст.

С известным основанием можно сказать, что санскрит ориентирован на то, чтобы обучить пользующегося им различению явного и неявного, вариантов и находящегося за ними инварианта, и эту роль берет на себя прежде всего морфонология, в которой, собственно говоря, и обнаруживаются наиболее далеко идущие параллели с культурой в ее уже внеязыковом выражении. Обученность такого рода различению реально проявляется в наличии внутриязыковых и метаязыковых правил перехода от лежащей внутри (в глубине) сущности вовне и, наоборот, с поверхностного уровня к внутреннему ядру. Примером первого, «восходящего» движения, когда во внешней, периферийной сфере эксплицируются внутренние сущности, могут быть гиперграмматизмы в самом языке и многочисленные потенциальные формы, не отмеченные (а в ряде случаев, бесспорно, и не встречавшиеся) в языке, но фиксировавшиеся лексикографами в Dhātu-pāṭha. Примером второго, «нисходящего», углубляющегося движения может служить внутриязыковое осознание реальности такой, казалось бы, абстрактной сущности, как корень[35], или нуля как значимого отсутствия (продолжение движения, заданного соотношением *vṛddhi* — *guṇa*, приводит неизбежно к постулированию

исходной ступени корня, которая в ряде случаев не может выражаться ничем иным, кроме нуля)[36], и метаязыковое осознание нуля в аргументе v, ср. знаменитое *lopo veh* у Панини (VI, I, 66—67), т. е. 'уничтожение (отсутствие) v'[37]. Характерно, что и в математике нуль был открыт в древней Индии. В обоих случаях «система требовала нуля, чтобы быть совершенной»[38]. Математический и лингвистический нули, естественно, неотделимы от понятия значимой пустоты, столь существенного в индийском религиозном умозрении. Уместно напомнить, что и нуль и Нирвана (*Nirvāṇa*) обозначались как 'пустое' — *śūnya*, *śūna* и т. п. Глубокая внутренняя связь (и, если угодно, тождество) этих понятий объясняет, почему Бхаскара (III в. до н. э.) в своем сугубо математическом трактате имеет дело с понятием Нирваны и почему нуль и Нирвана сходным образом имплицируют выход в область древнеиндийских идей об относительности.

Наличие нуля в языке (и косвенно — в описании языка) было бы бессмысленным или, во всяком случае, иррелевантным, если бы нуль не отсылал кратчайшим путем к системе (ср. роль нулевой речи — молчания в буддизме). Общая подчеркнутость, постоянная актуализируемость этих системообразующих тенденций объединяет санскрит и санскритоязычную культуру не только в их интенсивной глубине (ср. понятие нуля и всю проблему «невидимых» и «ненаблюдаемых» сущностей), но и в их экстенсивном развертывании вовне[39]. В этом последнем случае речь идет о характере распределения элементов в некоем классификационном (таксономическом) пространстве sub specie системности В принципе с этой точки зрения санскрит характеризуется ситуацией, в которой многокомпонентное сочетается с тенденцией к максимально полному отображению ее во всех звеньях классификационного (категориального) пространства. На поверхностном уровне эта ситуация может быть описана как симметрическое «разращение» ядра системы вовне (ср., например, «проведение» всех трех звуковых ступеней как в каждом конкретном корне [тип *kṛ-* : *kar-* : *kār-*], так и по всему категориальному пространству с тенденцией к закреплению данного вида звуковой ступени за определенной категорией [группой падежных форм, глагольных форм и т. п.]; тенденцию к распространению данной группы форм по всем возможным классификационным группам [например, воспроизведение схемы «звонкость — глухость, придыхательность — непридыхательность» по всем «варгам» или тенденция к транспонированию всех членов системы времен по всем наклонениям и т. д.]). Отсюда — наличие значительного числа элементов (в частности, граммем), возникших почти исключительно в результате экспансивного заполнения так называемых cases vides и как проявление тенденции к такому умножению числа членов парадигмы, при котором реализуются все открываемые или предполагаемые ею возможности.

Следствием такого разращения элементов было то, что в актуальной грамматике санскрита не участвовал целый ряд форм, а сфера действия некоторых категорий оказывалась значительно ограниченнее, чем это можно было бы предполагать, судя по имеющемуся инвентарю элементов. Иначе говоря, при всем внимании к ограниченному кругу ключевых элементов (например, в морфологии), с помощью которых могло бы быть сформировано нечто вроде «basic Sanskrit»[40], санскриту свойственна и ориентация на так называемые «малообязательные» (или вовсе факультативные) элементы в своей парадигме: собственно говоря, их наличие в разветвленной парадигме, строимой как теоретико-множественная сумма (тогда как ядро парадигмы может пониматься как теоретико-множественное произведение) частных и актуальных «подпарадигм», и образует то, что можно назвать многокомпонентностью (или «избыточностью») парадигм, представленных в санскрите на разных уровнях его системы Сходная картина обнаруживается и в целом древнеиндийской культуры с ее двумя механизмами — интенсифицирующей селекции элементов ядра и экстенсивной интеграции элементов периферии. И вся древнеиндийская культура в целом, и отдельные ее фрагменты (например, разные направления в умозрении, так называемые «философские» школы) убедительно свидетельствуют исключительную толерантность к элементам периферии, более того — редкое умение включать в себя самые разные элементы, объединять их хотя бы в приблизительной целостности, отвергая соблазн немедленной идентификации и отбора их во что бы то ни стало и сохраняя за собой право вернуться к их оценке позже. Это общее свойство древнеиндийской культуры объясняет и такие ее особенности, как многорегистровость, потенциированность, исключительное типологическое богатство воплощений отношения детерминированного и индетерминированного начал, Судьбы и Случая. Анализ разных «философских» систем, обладающих общим понятийным аппаратом, но делающих акцент на разных элементах (легко заметить, что в разных системах одни и те же понятия вовлечены в соответствующие системы с разной полнотой) или разные акценты на одном и том же элементе (разные мотивировки общего элемента), рельефно иллюстрирует эту особенность древнеиндийской культуры.

Наконец, и санскрит, и санскритоязычная культура обнаруживают исключительно глубокое и широко разветвленное сходство в их отношении к времени. Здесь уместно отметить два аспекта. Первый из них — внутренний — связан с идеей устойчивости (неизменяемости), статичности и изменяемости, динамичности, как она отражается в самом языке. Проявление этих двух состояний системы может реализоваться по-разному. «Статизация» и «динамизация» могут рассматриваться и как собственно грамматические (морфологические) модусы, и как модусы двух разных «широких» стилей

описания. В одном случае речь идет о противопоставлении временны́х форм (действие, развертывающееся в разных планах времени) «вневременны́м» инъюнктивным (действие как бы отлагается в соответствующее качество-свойство; описываемое теряет свою «энергетичность» и интенсивность[41], приобретая взамен аспект панхроничности, предельной экстенсивности, в пределе — вечности, не соотносимой с действием и потому не поддающейся измерению); в другом случае — о противопоставлении «глагольного» и «именного» стилей[42], соответственно максимальной активизации динамического начала (развертывание во времени) и максимальной эксплицированности статического начала (с частым отказом от выбора временны́х форм вообще). Второй аспект — внешний — связан с отношением самого санскрита к времени. Будучи «опорой» (можно с известной долей метафоричности сказать: осознав себя «опорой»), санскрит играл (и в значительной степени играет) роль того устойчивого места, которое противостоит изменениям — реальным или создаваемым в результате высшей иллюзии. Устойчивость есть неподвластность изменениям, т. е. действию времени, и образует содержание одного из важнейших космогонических действий — «быть устойчивым», «сделать [нечто] устойчивым», «создать опору».

Язык — один из этапов космологического становления, и уже в силу этого он должен обладать свойством устойчивости. Но на языке созданы высшие сакральные ценности — Веды, которые должны быть сохранены навечно (сама ведийская экзегеза, в частности ее грамматическая часть, имеет целью выработку средств для «сохранения» Вед, о чем писал еще Патанджали в «Махабхашье»). И это обеспечивает как бы двойную мотивировку устойчивости языка. Древнеиндийская традиция уникальна в том отношении, что она действительно выработала такие средства, и Веды в неизвестной другим традициям степени полноты и точности сохранились до сих пор. В этом смысле можно с основанием говорить о преодолении языком в форме созданного на нем текста (Веды) времени, т. е. о бессмертии текста и восстанавливаемого по нему языка. Но в древней Индии не довольствовались сохранением языка в его синтагматическом воплощении (текст). Исключительные усилия были приложены к тому, чтобы, уже обеспечив себе бессмертие в тексте, преодолеть время и стать вечным и в парадигматике языка. И здесь были достигнуты блестящие результаты: почти трехтысячелетняя «вечность» санскрита — лучшее свидетельство такого преодоления времени. Но еще, пожалуй, удивительнее то, что санскрит не стал «мертвым» языком, не окаменел в своей самодовлеемости, не утратил своей исключительной способности к переработке и усвоению новых смыслов и новых творческих импульсов. Означает ли устойчивость санскрита по отношению к времени бессилие последнего? Конечно, нет. Больше того, можно сказать, что высший смысл и основной нерв

этой устойчивости санскрита к действию времени приобретает ценность только в условиях всесильного времени. Но нет ли в этом случае противоречия между всесилием времени и всесилием противящегося времени творения (т. е. устойчивости санскрита во времени)? Снять это видимое противоречие можно при выдвижении гипотезы, которая объяснила бы механизм взаимодействия санскрита и времени, позволяющего, как это ни парадоксально, и санскриту и времени сохранять как внутренне укорененное свойство их всесилие по отношению друг к другу.

Суть этой гипотезы в двух связанных одно с другим предположениях. Согласно первому из них, время влияет на санскрит, поскольку оно откалывает от него слои, которые подвергаются действию времени, овеществляются в нем, «овременяются» (ср. в условной схеме отделение от санскрита как представителя древнеиндийского языкового состояния слоя, который вовлекся во временной поток и дал начало пракритам, апабхраншам, новоиндийским языкам), и санскрит не подвержен влиянию времени (ср. сохранность санскрита от Вед до нашего времени параллельно закономерной эволюции: древнеиндийская стадия → среднеиндийская стадия → новоиндийская стадия). Примирение этого парадокса возможно при принятии такой модели, в которой санскрит уподоблялся бы многоступенчатой ракете, где все ступени, кроме первой, отсекаются временем и становятся его добычей (образ перманентной жертвы), но сама первая ступень находится в состоянии постоянного членения на новую первую ступень и все последующие. При принятии этой модели снова возникает образ санскрита как орудия, которое меняется во времени для решения главной задачи — преодоления времени, достижения неизменности во времени, хотя бы в потенции. Согласно второму предположению, входящему в состав гипотезы об отношении санскрита и времени, устойчивой к времени является в санскрите лишь некоторая инвариантная структура, понимаемая как ядро; периферия же, весь тот резерв «малообязательных», факультативных, потенциальных, гиперграмматических форм, о котором писалось выше, напротив, берет на себя всю тяжесть отношений с временем, принимая время на себя, а потом и в себя, образуя тем самым «исторический» слой в санскрите, ту сферу, где локализуется эволюционная линия. «Histoire de la langue sanskrite» (заглавие книги Л. Рену) и есть обозначение этой «периферии», поддавшейся времени и также выступающей как жертва ему (при этом понятия ядра и периферии относительны в рамках временнóго целого и самодовлеющи только в данном состоянии). Иначе говоря, Gen. Sg.masc. имеет всегда флексию *-sya*, Acc. Sg. masc. — всегда *-m*, 3. Sg. Praes. Act. — всегда *-ti* или *-ati* и т. п., и это — вечное в санскрите, но сам санскрит обладает той исключительной степенью гибкости, которая позволяет ему не использовать (в принципе) вовсе эти

формы, заменяя их иными способами выражения (сложные слова, verbum infinitum в качестве сказуемого и т. п.) и эта изменяющаяся часть — вечное во времени, т. е. проявление всесилия времени.

Картина отношения санскрита и времени была бы неполной, если не подчеркнуть того обстоятельства, что санскрит не только устойчив к действию потока времени, но и активен по отношению к нему. Эта активная роль санскрита проявляется в его экспансивности, в его попытках вторжения в ту сферу, которая уже была отвоевана временем (в терминах предложенной выше модели — «не-первые» ступени ракеты), и изъятия из нее языкового материала, подвергшегося «темпорализации», с тем чтобы снова вернуть его в лоно санскрита [43]. Из этих попыток экспансии санскрита, где он выступает как активное по отношению к времени начало, заставляющее время изменить свое направление [44], наиболее известны две. Одна из них — так называмый буддийский гибридный санскрит (Buddhist Hybrid Sanskrit). Он возник из «оторванной» временем части древнеиндийской речи, в ходе развития трансформировавшейся в один из пракритов. Активное воздействие санскрита, объясняемое, в частности, тем особым престижем, с которым он был связан, привело к тому, что эта потерянная часть санскрита стала подвергаться ресанскритизации (введение санскритских окончаний, сандхи и т. п.), ср. язык поэтических вставок в буддийские сочинения (например, в «Лалитавистару»; так называемый диалект «гатх» — *gāthā*) или отдельные прозаические тексты (например, «Махавасту»). Если вначале целесообразно говорить об этом языке как о санскритизированном пракрите, то позже язык подобных сочинений становится действительной разновидностью санскрита, в которой «пракритское» представлено отдельными, не подвергшимися «санскритской» редакции формами и — более широко и изнаночно — слоем санскритизации, объясняемым существовавшими в то время представлениями о соотношениях между санскритом и среднеиндийским и дающим в ряде случаев возможность провидеть за этими «новосанскритскими» элементами их пракритский прототип. Другая попытка восстановления санскрита (и, следовательно, ликвидации уже осуществленных завоеваний времени) — так называемый джайнский санскрит, еще более полно, чем буддийский гибридный санскрит, приближающийся к классическому санскриту [45]. Лишь половина работы по санскритизации была проделана на юге Индии, в Центральной и Юго-Восточной Азии, но эти случаи не могут рассматриваться как результат компромисса между санскритом и временем, поскольку экспансия санскрита в этих случаях была направлена не на сферу, которая некогда была своей, а на исконно чужое.

Из предшествующих примеров [46] видно, что следствием парадоксальных отношений санскрита и времени являются и другие парадоксы, из которых здесь существенно назвать лишь один, уже разбиравшийся выше (в частно-

сти, в связи с мифопоэтической концепцией Речи — *Vāc*). Речь идет о свойстве быть родителем своего родителя: пракрит, лежащий в основе буддийского гибридного санскрита, выступает как отец своего отца (тогда как обычный ряд преемства — санскрит → пракрит). Наличие в санскрите многих пракритских заимствований также возвращает нас к парадоксальной ситуации, когда заимствование в данный язык происходит из языка, который сам в эволюционной цепи выводится из этого языка, наследует ему (ср. описание такой же «доопытности» как образа обращенного вспять времени — «Быть может, прежде губ уже родился шепот...»). Таким образом, о санскрите нельзя сказать, что он целиком во времени или вне его. Отношения с временем оказываются несравненно более сложными. То же справедливо и для древнеиндийской культуры и всех созданных ею высших ценностей. Она, как и соприродный и изоморфный ей санскрит, противопоставлена времени как нечто устойчивое, неизменное, вечное, бессмертное. Именно эти аспекты подчеркиваются прежде всего. С ними связана память о самих себе, т. е. то на себя возвращающееся и в себя углубляющееся движение духа, которое столь свойственно древнеиндийской модели мира.

Но выделенность указанных аспектов не дает оснований говорить о той «вневременности» древнеиндийской культуры, которая стала одной из наиболее расхожих и хлестких ее характеристик, начиная со Шпенглера. Более того, можно думать, что древнеиндийской культуре свойствен повышенный интерес к проблеме времени, и санскрит прямо или косвенно, сознательно или бессознательно подтверждает это. В древней Индии хорошо знали то, что позже А. Бергсон назовет «la durée profane», и умели измерять ее не хуже, чем в других центрах цивилизации. Но подлинной ценностью было лишь то время, которое было одномасштабно с вечностью как формой бессмертия, сопоставимо с тем, что ему противостоит. Поэтому древнеиндийская мысль отказывалась признать основными такие характеристики времени, как его линейность, элементарную квантифицируемость, т. е. сугубую количественность как его внутреннее свойство, его изолированность от пространства, его гомогенность (разумеется, в древней Индии было неизвестно историфицированное время или время, введенное в экзистенциально-личностный аспект; в частности, отсутствовали такие виды времени, как «erlebte Zeit» и т. п.). Проблема времени ставилась шире и глубже. Явно она обозначалась в экстремальных ситуациях, например когда речь шла о бесконечно большом времени, художественные образы которого (в Пуранах) сами по себе одно из высших достижений культуры[47], или о бесконечно малом времени, его элементарных квантах[48], в частности, в рамках общей проблемы непрерывного и дискретного. Неявно и трансформированно тема времени присутствует именно там, где рассматриваются, казалось бы, вневременные, вечные сущности, об-

разы великого противостояния времени. Буддизм с его выявленным интересом к времени[49] помогает уяснить механизм упрятывания внутрь проблематики времени в брахманической культуре и его глубинные мотивы. Стоит напомнить, что «Четыре Благородные Истины» вводят «качественные» образы времени — возникновение (*utpāda*) или рождение (*jāti*), исчезновение (*vaya*) или прекращение (*nirodha*), смерть (*maraṇa*) и операторы «перехода» от одного состояния к другому[50]. Еще интереснее в связи с темой санскрита (*sáṃ skṛta*) важнейшее из положений Будды — все вещи непостоянны (*anitya*), т. е. подвержены действию времени, потому что они со-ста́вны (*saṃskṛta*). В этой фразе указаны и истоки буддизма, и огромность того разрыва, который отделил его от индуистской картины мира.

Примечания

[1] Ср. в «Псалтыри»: «Язык мой — трость (тростник) скорописца» (XLIV, 2).

[2] В этом смысле тема *vāc* : *Vāc* скорее отсылает нас к образу Слова, ставшего плотью (Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο... Io. I, 14). Оба эти примера позволяют думать о едином источнике образа ипостасного оплотнения Слова.

[3] О втором из них см. подробнее: *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 63 и сл. Ср. также: *W. N. Brown.* The Creative Role of the Goddess Vāc in the Rig-Veda // Pratidānam. The Hague—Paris, 1968. P. 393—397 и др.

[4] Ср. к связи Речи и Познания: «Овладев речью с помощью познания, он достигает речью всех имен ⟨...⟩ Ибо без познания речь не может дать знать ни о каком имени: "Разум мой был в другом месте, — говорит человек, — я не познал этого имени"» (Кауш Уп III, 6—7). См.: Упанишады. М., 1967. С. 61.

[5] «[Все] это было тогда неразличимо. Он стал различим по имени и образу. И [говорят]: "Таково его имя, таков образ". Ведь поныне [все] различимо по имени и образу» (БрУп Мадху 1, 4, 7).

[6] Или: «по многим местам» («повсюду»).

[7] Следует напомнить, что Пуруша как другой образ Вселенной не может не обнаруживать целый ряд существенных общих признаков с Речью. Как и Речь, он многообразен (тысячеглав, тысячеглаз, тысяченог; со всех сторон [*viśváto*, отовсюду] он покрывает землю — X, 90, 1) и образует Вселенную («Ведь Пуруша — это Вселенная, которая была и которая будет» — *púruṣa evédáṃ sárvaṃ yád bhūtáṃ yác ca bhávyam*, 90, 2), обнимает земное и небесное («Четверть его — все существа, три четверти — бессмертное на небе» — 90, 3; ср. сходный мотив отношения Речи—X, 125, 4 — и Пуруши — X, 90, 4 — к тем, кто ест пищу), является родителем своего родителя («От него [т. е. Пуруши] родилась Вирадж, от Вираджи — Пуруша» с развитием мотива вездесущести: «Родившись, он стал выступать над землей сзади и спереди» — 125, 5— *sá jātó áty aricyata paścā́d bhū́mim átho puráḥ*) и т. п.

[8] В данном случае не преследуется цель восстановления более глубоко лежащих смыслов, хотя, например, нетрудно доказать наличие мотива взаимной рефлексивности жертвователя и жертвы: в мотивных сериях они в каждом такте меняют свое место на противоположное. Так, 1) А (жертвователь) → В (жертва) & 2) В (жертвователь) → А (жертва) и т. д. Без учета этой схемы отношение языка и жертвы в ведийской культурно-мифологической традиции получает не только неполный, но и вполне искаженный вид. Схема, естественно, может быть расширена и за счет звена, в котором указывается, р а д и к о г о (в чьих интересах) совершается жертвоприношение.

[9] Следовательно, и здесь возникает мотив происхождения языковых и поэтических форм из жертвы. Не менее важно, что этот фрагмент косвенным образом подтверждает мысль, согласно которой п е р в о е употребление языка, Речи было связано с ритуалом, т. е. ритуальную мотивировку происхождения языка.

[10] Ср. непосредственно перед этим (90, 15): «Когда боги, совершая жертвоприношение (*devā́ yád yajñám tanvānā́*), привязали Пурушу, как животное» (scil. жертвенное).

[11] Достаточно сослаться на серию исследований Л. Рену. См.: *L. Renou.* Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit // Journal asiatique. 1941—1942. P. 105—165; *он же.* Langue et religion dans le Ṛgveda: quelques remarques // Die Sprache. Bd 1. 1949. S. 11—17; *он же.* La valeur du silence dans le culte védique // Journal of American Oriental Society. Vol. 69. 1949. P. 11—18; *он же.* Les pouvoirs de la parole dans les hymnes védique, *Saṃjñavyākaraṇa* // Studia Indologica Internationalia. I. 1954. P. 1—12 (также: Études védiques et pāṇinéennes. T. 1. P., 1955. P. 1—28); отчасти: *он же.* Sur les traits linguistiques généraux de la poésie du Veda // Silver Jubilee Volume of the Zinbun — Kagaku — Kenkyusyo. Kyoto, 1954. P. 309—316 и др. О связи деятельности поэта и жреца (оба борются с хаосом и укрепляют космическую организацию, ее закон — *ṛtá,* опору) см. теперь: *B. Schlerath.* Gedanke, Wort und Werk in Veda und Awesta // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974. S. 220.

[12] Этот тезис implicite содержится и в знаменитом определении поэзии, данном Бхамахой: *śabdārthau sahitau kāvyam* 'звуки и смысл в соединении [друг с другом] — это поэзия'.

[13] В данном случае существенно ключевое звено учения мимансы о вечных, изначально существующих звуках речи, представляющих собой субстанции, которые доступны восприятию лишь в своих крайних проявлениях. Артикулированная речь лишь выявляет (выхватывает) эти звуки священного текста Вед (но не производит их сама), подобно лучу света, выхватывающему из тьмы предметы, но не создающему их самих. Ср.: *D. S. Ruegg.* Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. P., 1959; *M. Biardeau.* Theorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. P., 1964, и др. Можно напомнить, что именно разработка «лингвистического» аспекта учения мимансы привела к развитию своеобразных л и н г в и с т и ч е с к и х концепций и понятий (ср. прежде всего понятие спхоты, понимавшейся нередко как некая мистическая сущность или как гипостазированный звук, но, по сути дела, как языковая единица, отличная от физического звука, т. е. результат того же «пресуществления» Логосом-смыслом косной материи, о котором уже говорилось выше), а также к развитию взглядов на поэзию как особый язык.

[14] Ср.: «Почтенный, я знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану — четвертую [веду], итихасу и пураны— пятую, в е д у В е д (*vedānāṃ veda*)...» (ЧхУп VII, 1, 2; ср. VII, 1, 4; 2, 1).

[15] Очень вероятно, что «грамматическая» функция могла быть прерогативой брахманов (ср. др.-инд. *bráhman* как обозначение молитвенной формулы, а также употребление этого слова при глаголах *arc-*, *gā-*, *śru-*, *stu-* и, что особенно существенно в данном случае, при глаголе *vac-*). Ср., например: *ákāri ta indra gótamebhir b r á h m ā ṇ y ó k t ā...* (РВ I, 63 ,9) 'Людьми из рода Готамы тебе, о Индра, сотворены молитвенные формулы...' или: *dadhanvé vā yád īm ánu v o c á d b r á h m ā ṇ i vér u tát* (РВ II, 5, 3) 'Когда же он бросается вслед, произнося молитвенные формулы, он берет на себя это и то'; ср. также: *imā́ b r á h m a bṛhắddivo v i v a k t ī́ndrāya...* (РВ X, 120, 8); *ástāvi mánma pūrvyám b r á h m é ndrāya vocata* (РВ VIII, 52, 9).

[16] Показателен и фрагмент о быке-Индре, который с о б р а л в о е д и н о [scil. коров] поэтическим даром (даром провидца и т. д.): *s a m ū́ c a k r e vṛṣabháḥ kāvyena* (РВ III, 36, 5), ср. соседство *sam-ā-kar-* и *kā́vya-* (ср. *kavi-*). Ср. также *pitré cic c a k r u ḥ sādanaṃs á m asmai* (РВ III, 31, 12) «Как отцу сделали [приготовили] они (Ангирасы) ему место». Менее интересны РВ V, 76, 2; VIII, 33, 9 и др.

[17] «Saṃskṛta называется язык, который был доведен до состояния формального совершенства (a été portée-à-la-perfection-formelle в переводе Л. Рену) в системах Кумары, Панини и других». См.: *L. Renou.* Histoire de la langue sanskrite. Lyon—Paris, 1956. P. 5. Характерно, что др.-инд. *saṃskara*, к которому имплицитно отсылает *sáṃskṛta-*, уже содержит такой смысл, как «грамматически правильное образование» (ср. Нирукта I, 12).

[18] Такое толкование обозначения среднеиндийских языков, безусловно, существовало и нередко воспроизводится и доныне. Тем не менее есть серьезные основания не соглашаться с подобным объяснением. Ср. традицию, берущую начало от Хемачандры (от *prākṛti-* 'первоначальный элемент', 'основа', причем именно санскрит представляется этой о с н о в о й пракритов); в настоящее время этот взгляд в конечном счете разделяется в таких работах, как: *V. Pisani.* Origin of the Words «Prākrit» and Pāli // Belvalkar Felicitation Volume. Delhi, 1957; *В. В. Вертоградова.* Пракриты. М., 1978, и др. Но и в этом случае название пракритов, несомненно, соотнесено с названием санскрита.

[19] К словарным значениям ср. *sáṃskṛta-* 'put together', 'constructed', 'well or completely formed', 'perfected' (Лалитавистара), но и 'made ready', 'prepared', 'completed', 'finished' (РВ); 'dressed', 'cooked' (Мбх., Рам., Бхагавата-пурана); 'purified', 'consecrated', 'sanctified', 'hallowed', 'initiated' (ШатБр.); 'refined', 'adorned', 'ornamented', 'polished', 'highly elaborated' (в частности, применительно к санскриту в противоположность разговорным идиомам — Ману, Мбх. и т. д.); ср. 'a learned man', 'a word formed according to accurate rules', 'a regular derivation' и т. п. См.: *M. Monier-Williams.* A Sanskrit-English Dictionary. Ox., 1970. P. 1120—1121.

[20] См. в отношении этого фрагмента: *A. Minard.* Trois Enigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa. T. 1. P., 1949, § 159b; *L. Renou.* Histoire de la langue sanskrite. P. 5.

[21] «Со-ставленность» — «со-единенность» (семантические множители — «класть-утверждать» и «единое») может быть результатом преодоления хаотичного состояния или расчлененности, приводящим к снижению и ограничению энтропических тенденций и возрастанию эктропических импульсов. Тем самым «порядок» языка совпадает с порядком круговращения Вселенной, определяемым действием космиче-

ского закона *ṛtá*, которому противостоит *án-ṛta*, т. е. неупорядоченность как лишенность, неподлинность, неистинность.

[22] Ср. *vy àkṛṇota camasáṃ caturdhā́* (РВ IV, 35, 3) 'Вы разбили кубок на четыре части' (ср. по соседству: *ékaṃ vicakrá camasáṃ caturdhā́*, 2 и *kimmáyaḥ svic camasá eṣá āsa yāṃ kā́vyena catúro vicakra*, 4 'из чего был этот кубок, который вы поэтическим даром (*kā́vyena*) разбили на четыре части?'), а также: *Índro víbhvāñ ṛbhukṣā́ vā́jo aryáḥ śatror mithatyā́ kṛṇavan ví nṛmṇā́m* (РВ VII, 48, 3) 'Индра, Вибхван, Рибукшан, Ваджа, вы должны в поединке силу врага, соперника разбить'; *ví bhā́ akaḥ sasṛjānáḥ pṛthivyā́ṃ* (РВ VII, 24, 2) 'Он разделил (распределил) исходящий свет на земле' и т. д.

[23] О соответствующей проблематике см.: *B. Heimann*. Fixity or Flow, Determination or Flux: Two Human Attitudes // Facets of Indian Thought. L., 1964. P. 60—69.

[24] Прецедент, имеющий сакральную ценность, всегда связан не просто с прошлым, но с первым случаем (*pū́rve* удачно совмещает эти два смысла) и не просто с деятелем, но с богом или богами (*devā́*). Оба эти условия здесь налицо.

[25] Характерно, что мифопоэтическая мотивировка названия языка решительно вытеснила обычную в таких случаях этническую мотивировку. В этом смысле, как заметил Л. Рену, санскрит принадлежит к тем редким случаям, когда название языка ничего не говорит о его этнической принадлежности (не случайно, что в научной традиции известен ряд попыток исправить положение, ср. *древнеиндийский*, *древний индоарийский* и т. п.). Но в туземной традиции элемент *arya-* в названии языка всегда использовался иначе, ср. *bhāṣārya* у джайнов как обозначение людей, говорящих на ардхамагадхи, или палийское *ariyavohāra*, указывающее на «благородный» язык, и др. Санскрит же имеет и другие обозначения (сюда, вероятно, относится «божественный язык» — *devabharātī*, упоминаемый в связи с переводом «Брихаткатхи» на санскрит), но чуждые этническим ассоциациям. Ср. *Bhāratī* как имя божества, позже отождествляемого с богиней Речи Сарасвати, и как апеллятив со значениями 'речь', 'голос', 'слово', 'красноречие', обозначение видов литературной композиции, драматического искусства, рецитации и даже санскрита — при *Bhā́ratavarṣa* как обозначение Индии, страны Бхараты. «Поистине это — божественная речь, и все, что ею ни говорится, то исполняется», — сказано в «Брихадараньяка-упанишаде» (Мадху I, 5, 18).

[26] К идее «очищенного» языка ср. выше отмеченный (X, 71, 2) мотив создания мудрецами Речи как просеивания (очищения) зерна с помощью сита. Интересно, что трактовка грамматики как инструмента очищения присутствует и в древнейшем комментарии к «Махабхашье» (*Paspaśā*), и в ряде текстов мимансы.

[27] См.: *L. Renou*. Histoire de la langue sanskrite и др.

[28] Т. е. состояние, противоположное тому, которое, по словам Бхамахи, определяет поэзию (*śabdārthau sa-hitau*); следовательно, и здесь речь идет о хаосе, позже претворенном в субстанцию поэзии как организованного целого.

[29] Ср.: *S. Varma*. Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians. Delhi, 1961. P. 3—4; отчасти: *P. Ch. Chakravarti*. The Philosophy of Sanskrit Grammar. Calcutta, 1930 и др.

[30] См.: Брихадараньяка-упанишада. М., 1964. Подобные же спекуляции связаны и с анализом священного слога *om* по элементам (*a-u-m*) в ряде текстов. Есть основа-

ния полагать, что и грамматические категории могли входить в ряды «вторичных» отождествлений (о чем см. в другом месте).

[31] Речь присутствует при творении. Само творение развертывается через Речь. Ср., с одной стороны, отражение прецедента в более позднем ритуальном словесном поединке, называемом *vi-vāc* (см.: *F. B. J. Kuiper*. The Ancient Aryan Verbal Contest // IIJ. Vol. 4. 1960. P. 217—281), а с другой стороны, фрагмент из «Брихадараньяка-упанишады» (Мадху I, 3, 1 и сл.) о победе богов над асурами (и становлении подлинно космического устройства) с помощью Речи: «Боги сказали: "Давайте победим асуров при жертвоприношении с помощью *удгитхи*". Они сказали Речи: "Пой для нас". — "Хорошо", — и Речь стала петь для них...» (Мадху I, 3, 1—2). После победы над асурами боги первой уводят от смерти именно Речь (I, 3, 12). Связь *vi-vāc* с космологической проблематикой отсылает нас к очень интересному двойному соотношению в рамках уже рассмотренной темы «анализа» и «синтеза»: *vi-vāc* : *saṃ-vāc* — 'общее (совместное) произнесение жертвенных формул' (Вадж.-Самх. IX,12); ср. *saṃ-vāc-* 'говорить друг с другом [вместе]': *sáṃ no vocāvahai púnar...* (РВ I, 25, 17) и др.— и *vi-kar-* : *saṃ-kar-*.

[32] Ср. *vi-dhā-* (*vy àdadhuḥ*) 'делить на части', 'разделять', 'дробить', 'располагать' (в определенном порядке); 'распространять' (в частности, по многим местам — *purutrā́*); 'создавать', 'порождать' (см. РВ) как бы смыкаясь с *sam-dhā-*.

[33] Поэтому каждое слово в тексте выступает как двойная модель: его моделирующие свойства задаются общеязыковой семантикой и символикой того члена языковой парадигмы, реализацией которого является это слово.

[34] Блестящим образцом выявления таких соответствий «языка» и «культуры» может служить известное исследование Э. Панофского, см.: *E. Panofsky*. Gothic Architecture and Scholasticism. Latrobe, 1951 (ср. еще: *Ch. G. Morey*. Medieval Art. N. Y., 1942. P. 255—267; *P. Frankl*. The Gothic Literary Sources and Interpretations through Eight Centuries. Princeton, 1960). Ср. также традицию исследований «морфологии» культуры, представленную О. Шпенглером. Применительно к санскриту и древнеиндийской культуре (в аспекте: грамматика — мысль) проблема аналогий рассматривается в цитированной работе Б. Хейман (см. особенно главы: «Indian Grammar, a Guide to India's General Trends of Thought», «The Significance of the Neuter in Sanskrit Grammar and in the General Trend of Indian Thought». P. 157—177; средний род, степени сравнения, глагол и т. п.).

[35] Экспликацией этой сущности вовне объясняются потенциальные корни у древнеиндийских грамматиков — в частности, такие, которые позволяют теоретически свести к глагольному корню имена, реально не связанные с глаголом.

[36] См.: *W. S. Allen*. Zero and Pāṇini // Indian Linguistics. Vol. 16. 1954. P. 106—113 и др.

[37] Как известно, элементарную модель имени Панини представлял в виде корня с двумя суффиксами. Когда речь идет о простых случаях — корень с флексией (вторым суффиксом),— Панини говорит об отсутствии первого суффикса (его метаобозначение — *v*), т. е. о нуле в лингвистическом смысле.

[38] См.: *S. R. Das*. The Origin and Development of Numerals // Indian Historical Quarterly. Vol. 3. 1927. Ср. также: *B. Heimann*. Indian Mathematics // Facets of Indian Thought (в частности, об открытии нуля и его философских импликациях).

[39] Ср. образ аналогичного развертывания мира явлений из своего ядра: «Как паук выползает с помощью нити, как выходят из огня маленькие искры, так выходят из этого Атмана все жизненные силы, все миры, все боги, все существа. Его тайное значение — действительное действительного» (БрУп Мадху, II, 1, 20).

[40] В некоторых фрагментах древнеиндийских текстов разные его варианты могут, видимо, быть опознаны. Вообще с языковой точки зрения многие древнеиндийские тексты выглядят как экспериментальные упражнения, в которых в качестве лейтмотива выбирается та или иная категория (например, именной стиль, инъюнктив, экспликация всех возможностей падежной системы и т. п.). Сама возможность хотя бы частичного преодоления парадигматических возможностей может рассматриваться как важный типологический критерий и санскрита, и санскритоязычной культуры.

[41] В более общем плане ср. противопоставление в санскрите активности-инактивности, реализующееся не только в морфологии и синтаксисе (сфера глагола), но и в структуре именных основ (ср. единые звуковые комплексы с различением деятеля и действия), ср. также оппозицию несреднего рода среднему и т. п.

[42] Характерны черты «именного» стиля в научных текстах на санскрите. См.: *P. Hartmann.* Nominale Ausdrucksformen im wissenschaftlichen Sanskrit. Heidelberg, 1955, а также рассмотрение этой проблемы в ряде других работ, в частности у Л. Рену.

[43] В этом смысле верно утверждение, что не только время знает победы (хотя и частичные) над санскритом, но и санскриту знакомы триумфы над временем.

[44] В духе примеров, рассмотренных в книге: *H. Reichenbach.* The Direction of Time. Berkeley—Los Angeles, 1956.

[45] См.: *J. Wackernagel.* Altindische Grammatik. Introduction général par L. Renou. Göttingen, 1957. P. 19 и сл.; *F. Edgerton.* Buddhist Hybrid Sanskrit. Vol. 1—2. New Haven, 1953, и др.

[46] Их число можно увеличить. Нельзя полностью исключить и того, что даже известный нам текст «Ригведы» мог оказаться гигантской, не имеющей прецедентов реставрацией «санскритизованной» формы среднеиндийского исходного текста.

[47] Ср.: *H. Zimmer.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Wash., 1946.

[48] Ср., в частности: *L. Silburn.* Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. P., 1955.

[49] См.: *A. Bareau.* The Notion of Time in Early Buddhism // East and West. Vol. 7. 1957. P. 353—364.

[50] Ср.: *В. Н. Топоров.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 134 и сл.

1985

О МЕТАЯЗЫКОВОМ АСПЕКТЕ МИТРАИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ В СВЯЗИ С РЕКОНСТРУКЦИЕЙ НЕКОТОРЫХ ДРЕВНИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Ниже следуют три заметки, посвященные образу индо-иранского бога Митры. Они, по теперешнему предположению автора, должны составить часть более обширного исследования на ту же тему. Особый интерес к Митре оправдан, если говорить в самом общем виде, совершенно исключительной судьбой этого образа. Исключительность же его, помимо прочего, состоит в чрезвычайно широком распространении культа Митры во *времени* и в *пространстве*, во внедрении его в непосредственном или косвенном виде в *самые разные культурные традиции*, в необыкновенной способности к *вхождению в синкретические построения*, в особой роли его в *искусстве, литературе и языке*, в поражающем *многообразии ипостасей* Митры (бог, герой эпоса, исторический персонаж, элемент космической или социальной системы, целый раздел словаря, включающий в себя названия ритуальных зданий и атрибутов, временны́х понятий, особых состояний и т. д.) и, наконец, в *максимальной семиотичности* этого образа, позволяющего вскрыть многие детали в истории развития человеческой культуры в ее знаковом аспекте.

I

В последние десятилетия ведийский и древнеиранский Митра снова оказался в центре внимания, хотя и раньше он не относился к числу малоизученных персонажей арийского пантеона[1]. Причину этой резкой вспышки интереса к Митре, которому в Ригведе посвящен полностью лишь один короткий

гимн (III, 59), а в Авесте — тоже один, хотя и более пространный (Mihir Yašt / Yašt X/)[2], нужно, видимо, искать в появлении работ Г. Людерса и Ж. Дюмезиля. Основоположное исследование Людерса о Варуне[3] открыло существенно новые черты в старшем партнере Митры, которые не могли оказаться безразличными при попытке сформулировать современную точку зрения на специфику ведийского Митры. Дюмезиль в целой серии работ[4] обращался к Митре (прежде всего — ведийскому, реже — древнеиранскому), пытаясь определить его место в реконструируемой системе древнеиндийской мифологии, основанной на различении трех основных социальных и космических функций, обнаруживаемых, по мнению автора, и в других древних индоевропейских традициях[5]. Если влияние идей Людерса, доказавшего устойчивую связь Варуны с *ṛta-*, понимаемым как 'истина' (отсюда и сам Варуна не что иное как 'Истинная Речь', бог ее), вызвало кристаллизацию конструктивной идеи о связи Митры с договором[6] (соответственно с огнем в противоположность Варуне, связанному с космическими водами), то полемика с идеями Дюмезиля носила скорее разрушительный характер. Она была направлена (ср. Тиме) на дискредитацию системы противопоставлений, предлагаемых Дюмезилем для размежевания членов божественной пары Митра—Варуна (ср. соответственно: благой — неблагой; правый — левый; близкий /внутренний/ — далекий /внешний/; восточный — западный; связанный с солнцем — связанный с луной; дневной — ночной; летний — зимний; относящийся к этому миру — относящийся к тому миру; видимый — невидимый; относящийся к огню — относящийся к воде; связанный с космосом — связанный с хаосом; коллективный — индивидуальный; культивированный — некультивированный; юридический — магический и т. п.)[7].

Когда критика носила филологический, узко экзегетический характер, она всегда, кажется, оказывалась правомерной, и превосходство Тиме над Дюмезилем в толковании текста Ригведы не подлежит сомнению. Другие указания критиков верны лишь отчасти, и поэтому их правомерность подтверждается чаще всего во фрагментах, меньших, чем те части текста, которые существенны для Дюмезиля в его попытках описания системы Митра—Варуна. Так, например, Тиме указывает, что в Ригведе можно найти сведения об общих для Митры и Варуны характеристиках, разрушающих антитетичность отношений, противопоставляющих их друг другу. Митра и Варуна дружественны к тем, кто соблюдает договор и клятву; они оба связаны с дождем и плодородием; они несут сходные космические функции и т. п.[8] Забывать о таких случаях, естественно, нельзя, как нельзя также игнорировать изменчивость характеристик Митры и особенно Варуны по мере перехода от ранневедийского периода к брахманическому и далее к эпическому. Однако полностью согласиться с замечаниями и возражениями критиков, особенно в

самом главном, можно лишь при одном условии — если признать, что для ведийского периода Митра и Варуна неразличимы, что их существование и функционирование вне единой пары иллюзорно. Только в этом случае приобрело бы значение беспорядочное распределение атрибутов и функций между Митрой и Варуной. На самом же деле размежевание этих богов в Ригведе является несомненным фактом, отчетливо сознаваемым и критиками теории Дюмезиля, а беспорядочное распределение различительных признаков между Митрой и Варуной наблюдается лишь в особых, не очень существенных условиях.

Если Митра и Варуна представляют собой разные объекты религиозно-мифологической системы (причем их различение может проявляться хотя бы в необходимом минимуме ситуаций, превышающем некий порог, до которого оба объекта могут рассматриваться как две аллоформы единого объекта), то отказ от поисков этой системы и соответствующих форм ее выражения в виде противопоставлений был бы неправомерным. Некоторые примеры противопоставлений Митры Варуне несомненны и недвусмысленно свидетельствуются текстом Ригведы (или других вед). Ср., например: *tvám agne váruṇo jā́yase yát tvám mitró bhavasi yát sámiddhaḥ.* RV V, 3, 1 — «ты, Агни, Варуна, когда рождаешься, ты бываешь Митрой, когда зажжен»; *mitró agnír bhavati yát sámiddho mitró hótā váruṇo jātavedāḥ mitró adhavaryúr iṣiró dámūnā mitráḥ síndhūnām utá párvatānām.* RV III, 5, 4 — «Митрой Агни становится, когда зажжен; Митра — хотар, Варуна — джатаведас. Митра — усердный адхварью, глава дома, Митра [друг] рек и гор»; *sa varuṇaḥ sāyam agnir bhavati sa mitro bhavati prātar udyan.* AV XIII, 3, 13 — «Агни бывает этим Варуной вечером, этим Митрой бывает он, восстав, утром»; *varuṇena samubjitāṃ mitraḥ prātar vyubjatu.* AV IX, 3, 18 — «сжатую Варуной пусть Митра утром разожмет»; ср. несомненную связь Митры с солнцем при том, что Варуна связан с водами (RV I, 161, 14; 184, 3; II, 38, 8; IV, 42, 4; VII, 49, 3—4; VII, 87, 6; VIII, 41, 7, и др.)[9]. Примеры такого рода достаточно убедительны, чтобы продолжить поиски признаков, по которым Митра противопоставлен Варуне[10].

Исходя из неясных и двусмысленных мест (а такие, действительно, встречаются в ведах в изобилии), критики Дюмезиля пренебрегают учетом сильного члена противопоставлений, различающих Митру и Варуну. В самом деле, Варуна, постоянно связываемый с ночью[11], иногда соотносился и с днем, ср.: *rádat pathó váruṇaḥ sū́ryāya ⟨...⟩ cakā́ra mahī́r avánīr áhahhyaḥ.* RV VII, 87, 1 — «Варуна проложил пути для солнца, ⟨...⟩ он сделал великие русла для дней» (ср. VIII, 41, 10), хотя эта связь, как видно из текста, косвенная. Важнее другое — что Митра никогда не связан с ночью[12]. И примеры именно такого рода не единичны. Их общий принцип, посильное объяснение которого будет дано ниже, состоит в том, что при наличии в противопоставлении

маркированного члена он обычно относится к характеристике Митры, поскольку (об этом тоже см. далее) функции Митры, по крайней мере — для известного периода, ýже, чем функции Варуны. Отсюда — нередкие примеры (и во всяком случае гораздо более частые, чем у Митры) наличия, казалось бы, противоречивых характеристик в ведийских текстах, посвященных Варуне. Вместе с тем количество подобных противоречий существенно уменьшилось бы, а общий набор противопоставлений между Митрой и Варуной оказался бы более эффективным, если бы критики Дюмезиля при оценке тех или иных фактов придавали большее значение данным статистического характера. Тогда бы оказалось, что, хотя для некоторых случаев восстанавливается мотив недружелюбности или гнева Митры, основная характеристика его — дружелюбие и благость, поскольку она подтверждается прозрачной для адептов этимологией слова и многочисленными примерами (ср. RV I, 156, 1; I, 21, 3; III, 59, 5; V, 40, 7; VII, 82, 5—6, и др.), тогда как противоположная его характеристика реконструируется, собственно говоря, из авестийского текста:

tūm akō vahištas ca
miθra ahi daiŋubyō
tūm akō vahištas ca
miθra ahi mašyākaeibyō
tūm āxštōiš anāxštoiš ca
miθra xšayehe dahyunąm.
(Yašt X, 29)

«Ты, Митра, и враждебен (неблаг), и очень благ к странам; ты, Митра, и враждебен (неблаг), и очень благ к людям: ты, Митра, повелеваешь миром и не-миром (войной) стран» [13].

К сожалению, в этом, как и в некоторых других случаях, оппоненты обращаются к источникам другой (хотя и родственной) традиции или к той же самой традиции, но на ее более поздних этапах (брахманический), несмотря на то, что один из основных упреков в адрес Дюмезиля состоит именно в том, что он строит ряд противопоставлений, существенных для описания отношений Митры и Варуны, на материале брахман.

В связи с этим последнее замечание по поводу описываемой полемики. Хотя гиперкритицизм по отношению к сведениям, содержащимся в брахманах, в отношении данной темы кажется не вполне оправданным (бóльшая четкость некоторых описаний, в частности, относящихся к различению рассматриваемой божественной пары, легко может быть объяснена установкой на интерпретацию, расшифровку, характерной для брахман в отличие от вед), естественно, встает вопрос о правомерности привлечения этих данных для реконструкции состояния, которое можно было бы отнести к Ригведе (осо-

бенно если речь идет о несколько беззаботном способе экстраполирования, наблюдаемом у Дюмезиля). Вероятно, было бы более осторожным, учитывая существующие сложности, о которых уже говорилось, не пытаться жестко связывать восстанавливаемую систему противопоставлений (в варианте Дюмезиля или в каком-либо более строгом варианте) именно с Ригведой — тем более что в этом памятнике Митра и Варуна чаще всего выступают в паре, из чего легко заключить, что эта пара нередко могла моделировать известную совокупность явлений в целом, без дифференциации этого целого на противоположные элементы [14].

II

В связи со сказанным выше о соотношении объемов функций Митры и Варуны и о маркированности тех членов противопоставлений, которые описывают Митру (в отличие от Варуны), поучительно проанализировать еще некоторые различия между Митрой и Варуной. Хотя эти различия хорошо известны, но они до сих пор не получили наиболее естественной интерпретации. На основании ведийских данных вырисовывается картина известного старшинства Варуны — абсолютного (в этом с ним позднее вступил в соперничество Индра) и относительного (в сравнении с Митрой) [15].

Варуна — царь всего мира (RV V, 85, 3), царь всего — и богов и людей (ср.: *tvám víśveṣām varuṇāsi rā́jā.* RV X, 132, 4 — «ты, Варуна, царь надо всеми»; *tvám víśveṣām varuṇāsi rā́jā yé ca devā́ asura yé ca mártāḥ.* RV II, 27, 10 — «ты Варуна, царь надо всеми: и которые — боги, о Асура, и которые — смертные», ср. VII, 87, 6 и др.), он — *samrāj* (единолично или в паре с Митрой; Митра же единолично никогда не носит этого названия). Митра, судя по показательным в данном отношении текстам, в известной степени зависит от Варуны. Во всяком случае дело обстоит именно так, когда речь идет о солнце, «златокрылом посланце Варуны» (ср.: *híraṇyapaksam váruṇasya dūtám.* RV X, 123, 6) [16], для которого Варуна проложил путь (ср. *urúm hí rā́jā váruṇaś cakā́ra sū́ryāya pánthām ánvetavā́ u.* RV I, 24, 8 — «ведь царь Варуна широкий сделал для солнца путь, чтобы странствовать», ср. VII, 87, 1, и др.). От такого рода примеров удобно перейти к определению взаимного местоположения Митры и Варуны в общей космологической схеме пространства. Людерс показал, что Варуна, воплощающий собой мировой океан, космические воды, объемлет космос, отделяя его, как оболочкой, от хаоса. Функция Варуны как рамки творения подчеркивается и косвенно, и прямо (ср. RV VIII, 41, 3, 7; ср. также VIII, 42, 1: *ā́sīdad víśvā bhúvanāni samrā́ḍ víśvet tā́ni váruṇasya vratā́ni* — «высший царь обосновался (овладел) во всех мирах, и все они — обеты Варуны») [17]. Всё остальное, в том числе и то, в чем воплощен Митра — солн-

це[18], огонь, — внутри этой рамки, ср.: *...várụṇo apsv agníṃ diví sū́ryam adadhāt...* RV V, 85, 2 — «Варуна в воды поместил огонь, в небо — солнце» (ср. обычные указания на то, что дом Варуны — в водах, RV I, 25, 10; VIII, 41, 9 и др., хотя когда речь идет о совместном жилье Варуны и Митры — упоминается и небо, RV I, 136, 2; V, 67, 2 и др.). Таким образом, правдоподобна реконструкция картины, в которой Митра находится как бы внутри рамки, обозначенной царством Варуны; он — как золотой зародыш, как яйцо, прообразующее солнце, в бездне мировых вод[19] (следует заметить, что и во временно́м плане Митра, связанный с днем, как бы введен в более обширные рамки, с которыми соотнесен Варуна: ночь или ночь и день[20]).

Поскольку солнце (Митра), «златокрылый посланец Варуны» по правдоподобной реконструкции, порождено им в водах, напрашивается параллель с соответствующим мотивом в орфической традиции, подтверждаемая прямыми доказательствами. Эта параллель, если ее считать доказанной, весьма поучительна не только как свидетельство индо-орфических сходств[21], но и как лишний аргумент в пользу независимо восстановленной и предлагаемой здесь картины, описывающей ведийского Митру. Речь идет об устойчивой орфической традиции, согласно которой Кронос бросил в воды (или в эфир) серебряное яйцо (ср. мотив солнца в океане у Гомера, Илиада VII, 422 и др.), которое разбилось на две половины: из верхней образовалось небо, из нижней — подземное царство; из самого же яйца вышло первородное божество, протогон, по имени Фанес; его представляли в виде Змея с золотыми крыльями на плечах, с львиной головой (или звериными головами) и некоторыми другими атрибутами[22]. Для того чтобы соответствие или даже подобие Фанеса орфической традиции и Митры стало очевидным, естественно, недостаточно обращение только к индо-иранским данным, хотя — и это следует подчеркнуть — идея подобного сопоставления родилась на материале ведийских текстов, откуда были почерпнуты и первые аргументы в пользу обоснованности этого сближения. Приходится обратиться к некоторым относительно малоизвестным фактам дальнейшей биографии Митры уже за пределами индоиранского ареала. Прежде всего речь идет о найденных в Риме на Via Marmorata трех посвятительных надписях[23], из которых особенно интересна третья; Διί Ἡλ[ί]ῳ μεγάλῳ Μίθρᾳ ἀνειχήτῳ καὶ τοῖς συννάιος θεοῖς ⟨...⟩ первой надписи и Διί Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἀνειχήτῳ ⟨...⟩ второй надписи — в третьей соответствует уникальная формула: Διί Ἡλῳ Μίθρᾳ Φάνητι (ἱερεὺς καὶ πατὴρ Βενοῦστος σὺν τοῖς ὑπηρέταις θεοῦ ἀνέθ[ηκεν]) — «Зевсу — Гелиосу-Митре — Фанесу ⟨...⟩». Таким образом, все три надписи посвящены Зевсу — Гелиосу — Митре, что само по себе нужно считать редкой, хотя и не уникальной особенностью (ср. надпись в митреуме терм Каракаллы, где вписано имя ΜΙΤRΑΣ, а также латинскую надпись из *Sacidava* в Дакии, CIL, III, 7729)[24].

Уникальным является отождествление Митры с Фанесом, свидетельствующее о взаимодействии орфических доктрин и митраических мистерий. Некоторые эпиграфические и иконографические данные подкрепляют мнение о тождестве Митры и Фанеса, по крайней мере, в одной из синкретических традиций на рубеже старой и новой эры. Когда Фанес вышел из яйца, разбив его, воссиял свет, озаривший мир[25]. Этому мотиву соответствуют многочисленные указания митраической легенды о рождении Митры из камня (θεὸς ἐκ πέτρας, πετρογενής[26]) со светильником в руках [*Mithrae gen*(*itori*) *lum*(*inis*). CIL, III, 4414 (= надпись 370)][27], ср. также обычные изображения Митры с факелами в руках и пламенем, соединяющим уста Митры со светильником[28].

Еще более убедительным доказательством отождествления Митры и Фанеса следует считать известный барельеф, изображающий Митру — Фанеса, из Моденского музея[29]. В центре барельефа — красивый юноша, над головой которого одна половинка яйца, а под ногами другая; эти половинки — остатки яйца, из которого только что вышел юноша; верхняя половинка яйца по устойчивой космогонической традиции должна пониматься как небо, нижняя — как земля. За плечами юноши — расправленные крылья, туловище обвито змеей, в одной руке — молния, в другой скипетр (ср. отождествление Митры с Зевсом). Вся композиция обрамлена овальной полосой, на которой изображены двенадцать знаков зодиака (с териоморфными образами), весьма частых на изображениях Митры (что связано с функцией регулирования времени — в течение суточного и годового движения солнца[30], — присущей Митре[31]). Иногда мотив Митры и яйца связан с изображениями дерева; то же сочетание мотивов известно в сказках (герой стреляет или хочет стрельнуть в яйцо, находящееся на дереве) или в «Алхимическом человеке» и «Саде наслаждений» Иеронима Босха[32]. Таким образом, все мотивы орфического предания о Фанесе повторены в моденском барельефе и могут быть прокомментированы на материале синкретической митраической традиции — письменной и изобразительной.

Вместе с тем рассматриваемый барельеф, как и (особенно) многие изображения (в частности, скульптурные), обнаруженные в различных митрейонах трех материков, фиксирует многочисленные детали, объединяющие Митру (и Фанеса) с Зерваном (Ἀιῶν греческих текстов), ср. изображения спутника Митры в виде старца с львиной головой, крыльями и обвитого змеей[33]; эти схождения — еще один аргумент в пользу предположения о функции измерения времени в связи с Митрой. Но, может быть, еще важнее другая черта, роднящая Зервана с Митрой и косвенно подтверждающая тот набор противопоставлений, о котором говорилось в части I этой статьи применительно к Митре. Речь идет о том, что Зерван описывается примерно теми же парами семантических противопоставлений, что и Митра-Варуна: добро — зло,

свет — тьма, жизнь — смерть, мужской — женский и т. д.; ср. нововавилонскую бронзовую табличку из Пальмиры и ее известную интерпретацию [34].

III

Выше указывалось, что мысль Мейе о связи Митры с «договором» была подтверждена и развита Тиме и Гершевичем. По их мнению (ср. особенно Тиме), вед. *mitra-* и авест. *miθra-* суть абстрактные понятия договора, которые во многих случаях должны вытеснить (например, при толковании соответствующих текстов) имя персонифицированного объекта мифологической системы *Митра*, во-первых, и солярную функцию у Митры, во-вторых. Возможно, что в ряде отношений эта в целом весьма правдоподобная гипотеза заслуживает возражений или уточнений (во всяком случае — в связи с переводом многих мест из Ригведы). Вместе с тем она получает веское, хотя и несколько неожиданное подкрепление извне [35].

Наиболее доказательным примером социальной функции Митры можно считать славянский *мир* 'общину' [36]. М и р в этом смысле представляет собой идею божественного договора с людьми, реализованную в социальном (и пространственном) плане, в мире-общине идея божества как одной из договаривающихся сторон трансформирована в идею чего-то, что сотворено им, учреждено в силу договора и тем самым стало самодовлеющим.

Не настаивая на непременной архаичности и генетической связи с индоиранскими формулами и представлениями, можно привести ряд фразеологизмов, относящихся к миру (прежде всего в указанном значении) из русского языка (подробнее об этом с приведением инославянских примеров см. в статье автора «Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера» // Этимология 1967. М., 1969).

Широко распространенному в славянских языках терминологическому клише *весь миръ*, впервые отмеченному, кажется, еще в «Житии Константина Философа» (где оно является, видимо, акцентологическим единством; ср. также *sъpase vьsego mira* в реконструированном тексте старочешской духовной песни в соответствии с лат. *salvator mundi* или польское название мира *wszechświat*), соответствует вед. *Viśvāmitra-* как имя мудреца, которому приписывается создание как раз той (третьей) мандалы Ригведы, где находится единственный гимн, посвященный Митре единолично.

Безусловно самая яркая характеристика Митры в Ригведе — и по сути дела, и в языковом плане — дана в отрывках типа: *mitró jánān yātayati bruvāṇó*. RV III, 59, 1 — «Der sich Mitra [Freund] nennt, eint die Menschen» [37] (ср.: *yātayájjano*. III, 59, 5): (...) *jánaṃ ca mitró yatati bruvāṇáḥ*. RV VII, 36, 2 —

«...und der Mitra [Freund] heißt, eint das Menschenvolk»[38]; ⟨...⟩ *mitráṃ ná yātayájjanam*. RV VIII, 102, 12 «...(der) wie Mitra die Menschen eint»[39].

Характерно, что подобные действия приписываются Митре по преимуществу, что выделяет его среди других богов; если это же действие все-таки отнесено к другим богам, то среди них обычно оказывается и Митра, ср. *yātayájjanā*. RV V, 72, 2, в связи с Митрой и Варуной или: *mitrás táyor váruṇo yātayájjano 'ryamā yātayájjanaḥ*. RV, I 136, 3, в отнесении к Митре, Варуне и Арьяману (все трое принадлежат к классу Адитьев). Поэтому не случайно вед. *yat-* Э. Бенвенист назвал «un verbe mitraïque»[40]. Как было недавно показано, этот глагол обозначает помещение (людей) на (их) собственное, соответствующее, естественное, правильное место[41]. Таким образом (это подтверждается и некоторыми другими фактами), Митра выступает как объединитель людей в социальную структуру, в «мир», как можно было бы сказать, заимствуя термин русской социально-общинной традиции. Возможность такого перевода сама по себе чрезвычайно показательна, учитывая материальную связь вед. *mitra-* и русск. *мир*. Еще более убедительным доказательством связи этих двух понятий следует считать значение мира как места (обычно посреди деревни), где происходят мирские сходки, куда идет мир (ср. *сходиться миром*, *идти миром*, *мирская сходка* и т. д.). Вместе с тем следует обратить внимание в связи с митраической терминологией упомянутой выше формулы на слав. *jat-*, представленное ст.-сл. ꙗто, болг. *поята*, с.-х. *jamumu*, *nojama*, словен. *pojata*, чеш. *jata*, *jatka*, словацк. *jatka*, польск. *jata*, в.-луж. *jětka*, н.-луж. *jatka*, укр. *ятка*, русск. *ятка* и др.[42]; если вспомнить значение с.-х. *jamumu*, ст.-сл. ꙗто 'толпа, множество' и т. д. или ст.-чешск. *jata*, *jatka* 'кумирня' и некоторых других, правдоподобно восходящих к обозначению ритуального помещения, места[43], — то сопоставление слав. *jat-* с индо-иранск. *yat-* не покажется странным (обоснование его подробнее см. в другом месте); во всяком случае оно удачнее других гипотез могло бы объяснить как славянское, так и индоиранское слово.

Связь в русской традиции мира (общины) с Богом и правдой, как и противопоставление мира отдельному изолированному человеку как носителю лжи, отложившаяся в многочисленных формулах, пословицах, поговорках (реже — в загадках)[44], вполне согласуется с архаичными индо-иранскими представлениями о Митре и *ṛta-* 'истина, правда' (соответственно *aša-* в противопоставлении к *druj-* 'ложь, обман'), иногда доведенными до фразеологического уровня, ср. авест. *miθra^h bāya^h*[45] в связи с русск. *мир да Бог*.

Формулы типа: *мир столбом стоит*, *мир всё снесет*, *мир старше всех* и т. п., вызывают в памяти представления об устойчивой традиции старшинства Митры и Варуны среди других богов; о Митре, соединяющем (поддер-

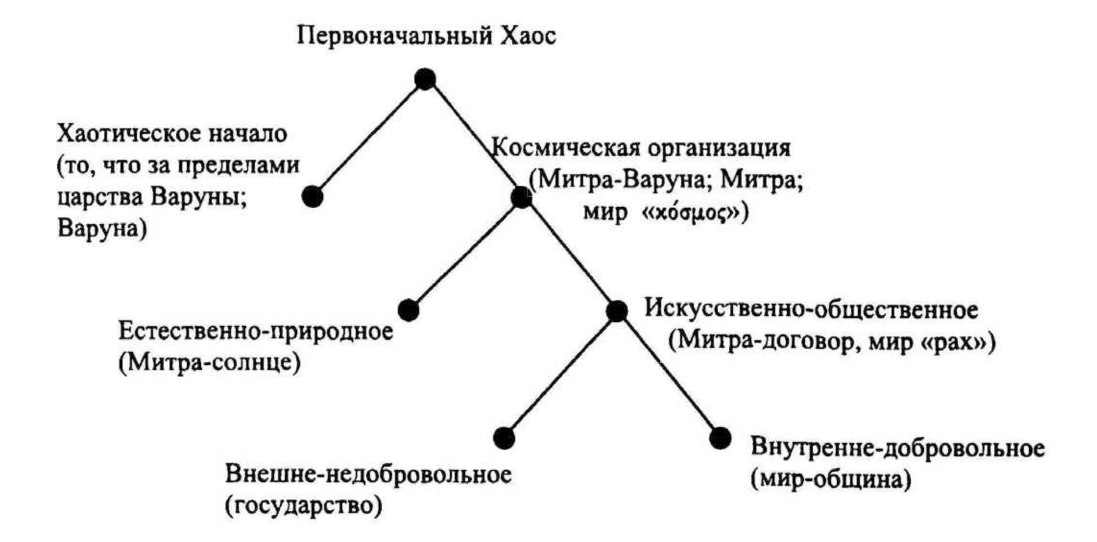
живающем, как столб или мировое дерево в других традициях) небо и землю [46], о Митре, несущем на себе всех богов [47].

Фразеологизмы юридического характера продолжают серию русско-индоиранских параллелей в области митраического словаря, ср. *по мирскому договору* (и *приговору*), *как мир* и т. п., в связи с тем, что индо-иранский Митра и есть персонифицированный Договор (ср. *mitra-* в значении 'договор') [48]. Сюда же следует отнести и терминологию, связанную с миром в значении 'покой', ср.: *заключить мир, устанавливать мир, делать мир, мириться* и т. п. Как известно, до сих пор сплошь и рядом *мир* в этом значении продолжают отделять от мира в социально-территориальном и космическом значениях, связывая его с корнем **meį-* 'милый, мягкий' и т. д. [49] Такая точка зрения совершенно несостоятельна, что можно доказать и с помощью чисто языковых аргументов. Несомненность связи мира 'pax' с проанализированными словами становится особенно ясной при учете функций Митры как посредника [50] между коллективами людей, который силой договора объединяет их.

Если учесть, что в Тайттирии-Самхите, 2, 1, 8, 4, Митра выступает как бог мира (ср. слав. *mirъ* 'pax'), а апеллятив *mitra-* обозначает 'друг', то в паре м и р—д р у ж б а, переведенной на некий условный «индо-иранский» язык, оба члена могли бы быть выражены одним и тем же корнем, подчеркивая тем самым тавтологическую сущность этого сочетания.

При учете этих далекоидущих сопоставлений не будет праздным вопрос о дальнейших, еще более специальных совпадениях. В частности, не является ли *мирская свеча* отражением воспоминаний об огненной сущности Митры [51], об очаге как земном образе Митры-солнца? Если бы это предположение подтвердилось, то в пословице: *Мир зинет — камень треснет*, можно было бы видеть отражение уже упоминавшейся индоевропейской мифологемы о небе (или каменном небе), расколотом лучом Митры-солнца, или же свернутый сюжет моденского барельефа (ср. этимологическое родство или тождество вед. *mitra-*, авест. *miθra-* со слав. *mirъ* [52] и вед. *aśman-*, авест. *asman-* со слав. *kamen-* [53]).

Таким образом, славянская (в частности, русская) традиция уникальным образом сохраняет трансформированный образ индо-иранского Митры [54] в виде представлений о космической целостности, противопоставленной хаотической дезинтеграции, о единице социальной организации, возникающей изнутри в силу Договора и противопоставленной внешним и недобровольным объединениям (типа государства), наконец, о том состоянии мира (дружбы), которое должно объединять разные коллективы людей в силу Завета, положенного между людьми и их верховным патроном. Удивительная история Митры внутри индо-иранского ареала и далеко за его пределами отчасти проясняется при взгляде на следующую «квази-порождающую» схему:



Общая схема перекодирования языкового текста по уровням

Примечания

[1] Из старых работ см. *F. Windischmann*. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients. Leipzig, 1859; *A. Hillebrandt*. Varuna und Mithra. Breslau, 1887; *A. Eggers*. Der arische Gott Mitra. Dorpat, 1892; *F. Cumont*. Les mystères de Mithra. Bruxelles, 1900 (о двухтомной монографии того же автора, рассматривающей Митру за пределами индо-иранского ареала, см. ниже); *J. Hertel*. Die Sonne und Mithra im Awesta // Indo-Iranische Quellen und Forschungen. 2. Leipzig, 1927, не говоря о работах общего характера.

[2] Как известно, ряд ведийских гимнов (их тоже немного) посвящен Митре вместе с Варуной; в Авесте Митра также изредка упоминается за пределами Mihir Yašt, однако эти упоминания практически не прибавляют ничего нового к уже известному из основного гимна. Следует иметь в виду, что яшты, в состав которых входит гимн Митре, в ряде случаев сохраняют более древнее состояние, нежели гаты (А. Кристенсен, Х. С. Нюберг и др.; ср. также И. Гершевич).

[3] См.: *H. Lüders*. Varuṇa, I: Varuna und die Wasser. Göttingen, 1951; II, 1957.

[4] См.: *G. Dumézil*. Mitra-Varuṇa, Indra, les Nāsatya comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales // Studia linguistica. I. 1947. P. 121—129; *он же*. Mitra-Varuṇa. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté. Paris, 1948; *он же*. Les dieux des Indo-Européens. Paris, 1952; *он же*. L'idéologie tripartie des Indo-Européens // Collection Latomus. Vol. 31. Bruxelles, 1958, и др.

[5] Критические замечания относительно самого принципа трехчленности социально-космических функций см. в статье: *J. Brough*. The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Experiment in Method // BSOAS. Vol. 22. 1959. P. 69—85.

[6] Первый ее вариант см. у А. Мейе (Journal Asiatique. 10^e serie. T. X. 1907. P. 143—159). Развитие этой идеи лучше всего выражено П. Тиме и И. Гершевичем; см.: *P. Thieme.* Mitra and Aryaman. New Haven, 1957 (ср.: *он же.* Remarks on the Avestan Hymn to Mithra // BSOAS. Vol. 25. 1960. P. 265—274; ср.: *F. B. J. Kuiper* // IIJ. Vol. 5. 1961. P. 36—60); *I. Gershevitch.* The Avestan Hymn to Mithra with an Introduction, Translation and Commentary. Cambridge, 1959; совсем в ином плане см.: *W. B. Kristensen.* Het Mysterie van Mithra // Med. Kon. Nederl. Akad. Wetensch. № 9, 1946. S. 27 и сл. (ср.: *он же.* Symbool en Werkelÿkheid. Amhem, 1954); *J. Duchesne-Guillemin.* Ahriman et le Dieu Suprème dans les mystères de Mithra // Numen. II. 1955. P. 190—195; *он же.* Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser // ZDMG. Bd. 111. 1962. S. 469—476; *M. J. Vermaseren.* Mithras, de geheimzinnige god. Bruxelles, 1959 (ср.: *он же.* Mithra, ce dieu mystérieux. Paris—Bruxelles, 1960), и более ранние монографии: *Leipolt.* Die Religion des Mithras. 1930; *Ch. Autran.* Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme. Paris, 1935.

[7] Ср.: *Dumézil.* Указ. соч. 1948. С. 83 и сл., С. 103 и сл.; *его же.* Указ. соч. 1952. С. 42 и др.

[8] См. *Thieme.* Указ. соч. 1957.

[9] Ср. противопоставление по признаку мужской—женский в Шатапатхабрахмане, II. 4, 4, 19; XII. 9, 1, 17 (применительно к паре Митра — Варуна).

[10] Возможность понимания пары Митра — Варуна как средства, управляющего гармонией в социально-культурном и космически-стихийном планах, подтверждается и типологическими параллелями, ср. древнеегипетскую концепцию *maat* (см. работы Франкфорта), видимо, аналогичную вед. *ṛta-* и авест. *aša-* (с тем же кругом возможных ситуационных значений).

[11] Ср.: *sá kṣápaḥ pári ṣasvaje.* RV VIII, 41, 43 — «он держит ночи в объятиях», а также уже приведенные цитаты. Именно поэтому отчетливые примеры из более поздней литературы (ср.: *mitró 'har ájanayad váruṇo rắtrim.* TS VI, 4, 8, 3 — «Митра день породил, Варуна — ночь»; *maitraṃ vā ahar vāruṇī rātriḥ.* TB 1, 7, 10, 1 — «день — Митры, ночь — Варуны»; *ahar vai mitro rātrir varuṇaḥ.* Ait. Br. IV, 10, 9 — «день — это Митра, ночь — Варуна» и др.), приводимые Тиме (*Thieme.* Указ. соч. 1957. С. 70), трудно рассматривать только как «теологические спекуляции о великих сущностях макрокосма» и их соответствия в ритуальной практике; точно так же едва ли можно согласиться с тем, что Митра и Варуна стали простыми названиями, «that ⟨...⟩ can be identified with any pair of opposites of the universe according to the requirements of any particular context» (См. *Thieme.* Указ. соч. 1957. С. 70).

[12] Ср. ритуальное предписание приносить Митре белую жертву, а Варуне — черную (Тайттирия-Самхита 2, 1, 7, 4; 9, 1; Майтраяни-Самхита 2, 5, 7). Любопытно, что Мхер Старший, герой армянского эпоса о Сасунских богатырях, продолжающий исторически Митру-Михру, убивает черного быка, связанного со злыми дэвами. Для реконструкции дуалистических основ митраизма может быть интересен и другой факт из армянского эпоса: раздвоение старого Митры на два образа — Мхера Старшего (деда) и Мхера Младшего (внука).

[13] См. *Thieme.* Указ. соч. 1957. С. 51; перевод и комментарии — *Gershevitch.* Указ. соч.; ср. также: *É. Benveniste.* Mithra aux vastes pâturages // JAs. T. 248. 1960. P. 421—429. О Митре и зороастризме см.: *M. Boyce.* On Mithra's Part in Zoroastrianism

// BSOAS. 32. 1969. P. 10—34. Из более поздних традиций ср. манихейство, в котором связанный преемственно с Митрой Tertius Legatus мог изображаться как носитель и мужского, и женского начал. См.: *A. V. W. Jackson*. Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments. N. Y., 1932. P. 11.

[14] К сожалению, до сих пор не было проведено последовательного сравнения по признакам древнеиранского Митры и Ахурамазды, продолжающего индо-иранского Варуну.

[15] Здесь, как и во многих других случаях, наиболее показательны отрывки, порознь относящиеся к Варуне и к Митре.

[16] Ср. *gŕ̥tso rā́jā váruṇaś cakra etáṃ diví preñkháṃ hiraṇyáyaṃ śubhé kám*. RV VII, 87, 5.

[17] К связи Варуны с космическими сферами ср.: *tisró dyā́vo nihita antár asmin tisró bhū́mīr úparāḥ ṣadvidhānāḥ*. RV VII, 87, 16 — «трое небес покоятся в нем (в Варуне), трое земель нижних — шестеричны».

[18] О солнце-глазе Митры см.: *J. Gonda*. Eye and Gaze in the Veda. Amsterdam, 1969. P. 41 и сл.

[19] Мотив, не раз повторяющийся в древнеиндийских текстах, ср.: RV X, 121; AV X, 7, 28; Шатапатхабрахмана XI, 1, 6, 1—3; Чхандогья-упанишада III, 19, 1—4; Брихадараньяка-упанишада III, 3, 2; Махабхарата XII, 208, 17; Законы Ману 1, 12 и сл., и др. Подробнее см.: *H. Lommel*. Der Welt-Ei Mythus im Rig Veda // Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally. Geneve, 1939. P. 214 и сл.; *В. Н. Топоров*. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967. С. 81 и сл. О космогоническом аспекте более поздних митраических ритуалов см.: *R. Merkelbach*. Die Kosmogonie der Mithrasmysterien // Eranos-Jahrbuch. Bd. 34. 1965—1966. S. 219—257.

[20] Ср. также Варуну в образе старика в Шатапатхабрахмане (XIII, 3, 6, 5) при традиционном изображении Митры в позднейшей иконографии трех материков в виде молодого человека; ср. в этом же памятнике указание на то, что этот мир — Митра, тот (небесный, окружающий этот мир) — Варуна (XII, 9, 2, 12).

[21] См.: *J. Burnet*. Early Greek Philosophy. London, 1930.

[22] Ср. относящиеся сюда источники: *H. Diels*. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1954. I. B. 12, 13, и др.; *O. Kern*. Orphicorum fragmenta. Berolini, 1922.

[23] См.: *G. Patriarca*. Tre iscrizioni relative al culto di Mitra // Bulletino della Comm. Arch. communale. LX. 1932. P. 3 и сл.; о надписях из митреума на Авентине см.: *M. J. Vermaseren*. Les Inscriptions sacrées du Mithreum de Sainte-Prisque sur l'Aventin // Religions de Salut. Bruxelles, 1962. P. 59—73.

[24] См.: *F. Cumont*. Mithra et l'Orphisme // Revue de l'histoire des religions. T. 109. № 1. 1934. P. 64.

[25] См.: *Kern*. Ук. соч. Фрагмент 56.

[26] Ср. начало акростиха Коммодиана *Invictus* (3 в. н. э.): «Invictus de petra natus ⟨...⟩». См.: *F. Cumont*. Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra. II. Bruxelles, 1899. P. 9; характерно, что камню, из которого вышел Митра, соответствуют как древнеиранские представления о небе как о каменном своде (ср. значение иран. *asman-* в сравнении со значением того же корня в других индоевропейских языках), так и мотив превращения верхней части скорлупы яйца в небо в орфическом предании

о Фанесе. К мотиву солнца в камне (в скале) ср.: *svàr yád áśman* ⟨...⟩ RV VII, 88, 2 — «солнце, которое в скале ⟨...⟩» (в гимне Варуне), или: *ávindad divó níhitam gúhā nidhíṃ vér ná gárbham párivītam áśmany ananté antár áśmani*. RV I, 130, 3 — «он нашел спрятанный втайне клад неба, как зародыш птицы (в яйце), замурованный в скале, в бесконечной скале»; ср. также образ огня, порожденного трением двух камней, например, RV II, 12, 3: *...yó áśmanor antár agníṃ jajā́na* — «кто породил огонь между двух камней», и др.

[27] См.: *Cumont*. Textes et monuments ⟨...⟩. I. Bruxelles, 1896. P. 359.

[28] См. *Cumont*. Op. cit. II. Fig. 22 — как типичную митраическую композицию. К иконографии Митры ср. также: *C. Leroy*. A Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968; *M. Taddei* // East and West. N. S., vol. 16. 1966. P. 84—88; *E. Thevenot*. Le dieu-cavalier, Mithra et Apollon // Nouvelle Clio. 1. 1950. P. 602—633; ср. отчасти *Г. А. Кошеленко*. Культура Парфии. М., 1966. С. 27 и сл.; *В. Г. Луконин*. Культура Сасанидского Ирана. М., 1969. С. 145 и сл., и др. (ср. *R. Ghirshman* и др.).

[29] Он воспроизведен в статье: *Cumont*. Mithra... (рис. 1).

[30] О связи этих обоих циклов см.: *F. B. J. Kuiper*. The Ancient Aryan Verbal Contest // IIJ. Vol. 4. 1960. P. 223 и сл.; *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. О древнеиндийской *Ушас* (*Uṣas*) и ее балтийском соответствии (*Ūsiņš*) // Индия в древности. М., 1964. С. 74.

[31] См. *A. A. Macdonell*. Vedic Mythology. Strassburg, 1897. P. 29; ср. также многочисленные свидетельства такого рода, отнесенные к Митре — Варуне и к Варуне. В связи с этим заслуживает внимания возможность этимологической связи имени Митры с индоевропейским корнем, обозначающим меру, измерение; на возможность орудийного истолкования суффикса в имени Митры указал Вяч. В. Иванов (выступление на 2-й Летней школе по знаковым системам в Кяярику, август 1966 г.); в этой связи особенно показательны цитаты, на основании которых восстанавливается ситуация: «Варуна Митрой (Солнцем) измеряет нечто», ср. в гимне Варуне: *imā́m ū ṣv āsurásya śrutásya mahī́m māyā́ṃ váruṇasya prá vocam mā́neneva tasthivā́n̐ antárikṣe vi yó mamé pṛthivī́ṃ sū́ryeṇa*. RV V, 85, 5 — «Я хочу прекрасно восхвалить это великое чудо прославленного асурского Варуны, который, стоя в воздушном пространстве, солнцем измерил землю, как меркой».

[32] См.: *J. Combe*. Jérome Bosch. Paris, 1957. P . 90, и PI, 94 и 95.

[33] См. проницательные наблюдения в статье: *К. В. Тревер*. Отражение в искусстве дуалистической концепции зороастризма // Государственный Эрмитаж. Труды отдела Востока. Т. I. Л., 1939. С. 243—254. Об отношении Митры к Зервану и их вхождении в божественную триаду (с Ормуздом) см.: *G. Widengren*. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. S. 226 и сл., ср.: *R. Pettazzoni*. The Monstrous Figure of Time in Mithraism // Essays on the History of Religions. Leiden, 1954. P. 180—192. Сохранение следов зерванизма в манихействе (а может быть и у дахритов «временников»), возможно, объясняет сходное развитие «зерванической» темы (вплоть до фразеологических совпадений) и в песнопениях русских сектантов-мистиков. Об этих совпадениях, как и об общем вкладе манихейства в русскую неофициальную духовную традицию, предполагается сообщить в другой работе.

[34] Ср.: *R. Reitzenstein und H. H. Schaeder*. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig, 1926 (табл. IV, 1—2 и др.).

[35] См. *В. Н. Топоров*. Еще раз о природе ведийского Митры в связи с проблемой реконструкции некоторых древних индо-иранских представлений // Тезисы докладов во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1966. С. 50—52; *V. N. Toporov*. Parallels to the ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts // Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper. The Hague—Paris, 1968. P. 555 и сл.

[36] См. *E. Gasparini*. L'orizzonte culturale del «mir» // Ricerche Slavistiche. T. X. 1962. P. 3—21.

[37] См.: Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt van K. F. Geldner. Erster Teil, Cambridge, Massachusetts, 1951.

[38] То же. Zweiter Teil, 1951.

[39] То же.

[40] См.: *É. Benveniste*. La racine *yat-* en indo-iranien // Indo-Iranica. Mélanges présentés à George Morgenstierne. Wiesbaden, 1964. P. 26; ср. *V. N. Toporov*. Parallels... (о слав. *jato, jatiti*).

[41] См.: *É. Benveniste*. Ук. соч. P. 21—27; ср. также: *B. Schlerath*. Das Königtum in Rig- und Atharvaveda. Wiesbaden, 1960. S. 37—39. Это значение действительно и для авестийского, ср.: *tūm tā daiŋ̄hāvō nipāhi yā hubərəitīm yātayeiti miθrahe*. Yašt X, 78 — «Tu protèges ces pays, pour autant qu'il mettent en place (rituelle) le bon traitement de Mithra», по переводу Бенвениста (p. 23).

[42] См. *M. Vasmer*. REW. 25. Lief. 1957. S. 499.

[43] Ряд контекстов из Yašt X (гимн Митре) делает правдоподобным вместе с тем предположение об архаичности обычного в славянских языках значения *yat-* как помещения для скота; *J. Gershevitch*. The Well of Baghlān // Asia Major. XII. Pt. 1. 1966. P. 97.

[44] Ср. *Что мир порядил, то Бог рассудил*; *на мир и суда нет*; *мир один Бог судит*; *мир, да Бог, да правда*; *мир да правда, человек да ложь*; *в миру виноватого нет*; *вор ворует, а мир горюет*; *одному страшно, а всем* (*миру*) *не страшно*, и т. д., вплоть до антитетического: *мужик умен, да мир дурак*.

[45] Об аналогичном согдийском сочетании см.: *W. B. Henning*, *A. Sogdian*. God // BSOAS. 28. 1965. P. 242—254. Чрезвычайно интересны факты, свидетельствующие о параллелизме этих двух наименований. Ср. *mihragān*, пехлевийское название большого праздника, посвященного Митре, при согд. *baγagān*. О других фактах см. *J. Duchesne-Guillemin*. L'expansion de Baga // Festschrift für W. Eilers. Wiesbaden, 1967. S. 157—158. Характерны также указания на связь Митры и согд. *βγ* (*Baγa*) со свадьбой.

[46] Ср.: *mitró dādhāra pṛthivīm utá dyā́m*. RV III, 59, 1; *miθrəm vouru·gaoyaoitīm yazamaide* 〈...〉 *yō stunā̊ vīδārayeiti bərəzimitahe nmānahe*... Yašt X, 28 — «Grass-land magnate Mithra we worship 〈...〉 who arranges the c o l u m n s of the high-pillared house...».

[47] Ср.: *sá* (scil. Митра) *devā́n víśvān bibharti*. RV III, 59, 8.

[48] К связи Митры с договором см.: *В. А. Лившиц*. Юридические документы и письма. Вып. II. М., 1962. С. 42; *H. Humbach*. Skythische Sprachdenkmäler in griechischer Schrift // II Fachtagung für indogermanischen und allgemeinen Sprachwissenschaft. Innsbruck, 1962. S. 123—128.

[49] Ср.: *Mihrāmān* (< **Mihra-rāman* 'находящий мир в Митре') из надписи в Сурх-Котале. См. *J. Gershevitch*. Op. cit. P. 97. О Митре в связи с этой надписью ср. и другие исследования.

[50] Посредническая функция Митры (хотя и в несколько ином плане — внутри мифологической системы) очевидна и из других источников: ср.: «De Iside et Osiride» Плутарха, где сообщается, что Митра находится между (μέσος) Ахура Маздой и Ангро Маньюю (46), что соответствует промежуточному положению (*miyāncikīh*) Митры, о котором говорится в среднеперсидском трактате «Menok i Khrat» (118). См.: *H. Humbach*. Der iranische Mithra als Daiva // Festgabe für Herman Lommel. Wiesbaden, 1960. S. 77. О посредничестве Митры как одной из основных тем иранского митраического искусства см.: *R. Ghirshman*. Persia from the Origins to Alexander the Great // The Arts of Mankind. London, 1964. P. 21, 44—46, 51, 70, 88, 121, 229, 234 и др. Манихейское отождествление Митры с *Tertius Legalus* также подчеркивает его посредническую функцию. О Митре в связи с манихейством см.: *M. Boyce*. On Mithra in the Manichaean Pantheon // A Locust's Leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh. London, 1962. P. 44—45.

[51] См.: *J. Hertel*. Указ. соч. С. 141 и сл. Ср. заключение договора при огне.

[52] Соотношение *Митра — мир* аналогично отношению членов в другой мифологической паре понятий: *Род — род*. Ср. лат. *Quirinuscūria, quirites*; умбрск. *Vofionus* (из **le[oudhyon]-*); лат. *līber*, англо-сакс. *leôd*, слав. *l'udije*; кельтск. *Teutates*, и.-евр. **teu̯t-*, **tou̯t-* и под.

[53] О каменном небе у иранцев и у славян см.: *H. Reichelt*. Der steinere Himmel // IF. 32. 1913. S. 23—57; *F. Ramovs*. Der steinere Himmel bei den Slaven // Afslph. 36. 1916. S. 457—460, и др.

[54] Судя по всему, слав. *mirъ*, скорее всего, является заимствованием из иранских диалектов на юге России (типа скифских), где могла встретиться в высшей степени правдоподобная форма **mihr-*; см.: *H. Humbach* // Vorträge a. d. II. Fachtag. für idg. Sprachwissenschaft. Innsbruck, 1961; ср. также: *M. Mayrhofer*. KEWAi. Lief. 16. 1962. S. 634.

1973

О ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ[1]

Только в последние годы русский читатель получил возможность познакомиться с избранными переводами древнеиндийских заговоров (Атхарваведа 1976; ср. также: Ведийская поэзия 1984: 131—192; Ригведа 1972: 213—221, 364—371 и др.). Научные исследования этой традиции тоже начались у нас недавно, и пока они немногочисленны (Герасимов 1964: 95—104; 1965: 81—85; 1965а: 1—288; 1965b: 1—19; Топоров 1969: 9—43; Елизаренкова 1974: 38—42; 1976: 19—76; 1981: 121—136; 1982: 54—57; 1983; Елизаренкова, Топоров 1987: 43—73; 1988: 129—165; Ригведа 1989: 489); к тому же наиболее крупная работа — диссертация А. В. Герасимова «Атхарваведа как источник по истории древнеиндийской культуры» — известна только в рукописи, а ряд статей, относящихся к исследованию «Атхарваведы», посвящены иным проблемам, нежели заговорная традиция. Сейчас, когда у нас после весьма длительного перерыва в изучении заговоров наметились первые признаки возрождения интереса к этой теме (ср. Этнолингвистика текста 1988; Заговор 1993; Мал. формы фольклора 1995 и др.), особенно остро ощущается потребность в двух перспективах — генетической и типологической (или соответственно культурно-исторической и структурно-морфологической), в рамках которых русская заговорная традиция получает наиболее многостороннее и адекватнее объяснение. Дореволюционные исследования в области русской заговорной традиции как раз и расставили первые вехи на этих двух путях, обозначив исходные индоевропейские связи (Буслаев 1861: 250—256; Веселовский 1913; Познанский 1917 и др.), ближневосточное «ассиро-вавилонское» наследие (Миллер 1896: 66—89 второй пагинации), влияние соответствующей византийской традиции (Мансветов 1881; Соколов 1888; 1889;

Алмазов 1901; Познанский 1912: 95—116; Веселовский 1913 и др., ср. Васильев 1893; Кагаров 1918 и т. п.), структурные типы заговоров (Крушевский 1876; Зелинский 1897; Потебня 1905; Мансикка 1909; Познанский 1917; ср. отчасти Ветухов 1907 и др.); из более поздних работ см. Соколов 1938: 492—499; Чернов 1965: 159—172 и др. Но ни одна из этих задач не решена с достаточной полнотой и надежностью, и сумма наших знаний о русской заговорной традиции, не говоря уже о глубине этих знаний, не соответствует не только должному, имеющему быть, но и возможному, достижимому уже сейчас, при существующем наличии сил, идей, материалов. Этот разрыв — знак отставания и более общего неблагополучия, план ликвидации которого более или менее ясен и реален, причем само осуществление плана возможно вести с разных сторон.

Одна из таких «сторон» — общеиндоевропейские истоки той заговорной традиции, частью которой является и русская. Первые исследования в области реконструкции древнейших типов индоевропейского заговора (в основном речь идет о заговорных формулах и композиционных типах) открывают картину, видимую пока и недостаточно полно и не вполне ясно. Но при обращении к исторически засвидетельствованным филиациям исходной индоевропейской заговорной традиции (древнеиндийской, италийской, германской, балтийской, славянской и т. п.) исследователь обретает новые факты, которые важны не только сами по себе, но и в связи с тем, что они помогают дешифровать многие детали реконструируемой исходной картины, что, в свою очередь, дает ключ к решению ряда сложных вопросов в частных, «дочерних» заговорных традициях. В этом кругу естественным образом и сталкиваются две наиболее мощные, пожалуй, традиции — древнеиндийская и славянская, полнее всего представленная восточнославянским, и в частности именно русским (восточнославянским), материалом. Данные каждой из этих традиций не только не безразличны для другой, но и зачастую оказываются решающими аргументами для ответа на вопросы, возникающие в другой традиции. Печальный парадокс состоит, однако, в том, что в исследовательской литературе по древнеиндийским заговорам практически полностью игнорируются данные русской заговорной традиции (исключения минимальны), а в исследованиях последней ссылки на древнеиндийские материалы по заговорам редки и к тому же, как правило, не выходят за пределы «необязательно-иллюстративной» функции. При этом нужно подчеркнуть, что сходства, переклички, параллели русской и древнеиндийской заговорных традиций объясняются не столько принадлежностью к одному общему типу, сколько общим истоком, генетическим единством, из чего можно заключить об особой историко-культурной и этнолингвистической значимости схождений между фактами названных двух традиций и о том, что, поддерживая друг

друга, генетически общие элементы обеих традиций выступают как эффективное средство реконструкции соответствующего индоевропейского «праэлемента» и часто — как аргумент, удостоверяющий надежность предлагаемой реконструкции. А эта ситуация позволяет говорить о таких специфических условиях, когда даже при отсутствии генетически общих элементов в традициях А и В по элементу x традиции А можно восстановить генетически эквивалентный элемент x' для традиции В и тем самым еще более уплотнить, усложнить и дифференцировать «ткань» заговорного корпуса применительно к индоевропейскому горизонту.

Но, разумеется, значение древнеиндийской заговорной традиции не исчерпывается тем, что она дает для понимания других традиций этого жанра, особенно генетически связанных с нею. Она имеет и вполне самодовлеющее значение, которое, строго говоря, и представляет собой главную ее ценность. В заметках, следующих ниже, древнеиндийские заговоры рассматриваются как раз под углом зрения их самодовлеющего значения, их внутренней, из самой этой традиции вытекающей ценности, наконец, их оригинальности и уникальности, не опровергаемой «похожими» фактами других традиций. Только в рамках древнеиндийского духовного космоса (ýже и точнее — ведийского) может быть понята и по достоинству оценена эта «оригинальность-уникальность» конкретного древнеиндийского решения типовых задач, стоящих и перед другими традициями и решаемых в пределах «заговорного» пространства. На этом пути заговоры должны быть увидены как самодостаточная текстовая структура.

Как самодовлеющее целое древнеиндийская заговорная традиция не имеет особых преимуществ перед другими заговорными «самодовлеющими целыми»: все они в своем роде уникальны. Тем не менее при сопоставлении этой традиции с другими обнаруживается ряд ее преимуществ — объем текстов (20 книг «Атхарваведы», насчитывающих шесть и более тысяч стихов, и несколько десятков заговоров «Ригведы»), разнообразие тематики, древность самого этого корпуса заговоров как особого памятника ритуальной словесности и длительность самой этой заговорной традиции (следы живой традиции одной из школ, опирающейся на редакцию Пайппалада, обнаружены недавно на самом востоке Индии, в Ориссе (см. Бхаттачхарья 1957: 81—86; Джха 1953: 233—244; 1953: 331—354; Наранг 1981: 1—20 и др.; ср. также Рену 1964: 421—450; 1965: 15—42; Вед. библиогр. 1973; 1985), степень включенности в ритуал, в быт, в «атхарваведическую» текстовую традицию (связь с «Атхарваведой» таких текстов, как «Гопатха-брахмана», 31 упанишада [«Прашна», «Мундака», «Мандукья» и др.], «Вайтана-сутра» [из шраута-сутр] и «Каушика-сутра» [из грихья-сутр], комментарий к последней — «Каушика-бхашья», сутры и трактаты вспомогательного характера, принадлежащие к

литературе «веданга» [среди них — «Накшатра-кальпа», трактат по астрономии и астрологии], многочисленные тексты жанра «приложений» [паришишта], текстологические трактаты «пратишакхья», касающиеся фонетических, грамматических и иных вопросов, индекс-анукрамани и др., ср. Блумфилд 1899: 101 и сл.; Уитни 1905: LXIII—LXXVIII; Модак 1951; 1964: 65—74; 1969: 119—122; 1970: 22—28 и др.) и т. п. Эти преимущества настолько несомненны, что позволяют говорить об исключительном значении ведийской заговорной традиции, прежде всего, конечно, «Атхарваведы», и в относительном плане.

Один из существенных аспектов этой «относительности» связан с хронологией текстов данной заговорной традиции, у́же — с ее древностью. Хорошо известно, что заговоры принадлежат к числу наиболее архаичных жанров мифоритуальной словесности, что, между прочим, нисколько не противоречит значительной проницаемости соответствующих текстов со стороны инноваций, не нарушающих, однако, ни самой конструкции текста, ни его смысла, ни его функций, которые в совокупности и консервируют архаичное ядро. В силу этой особенности не приходится удивляться, что в русском заговоре, записанном в XIX или XX в. и существующем и по сей день, могут весьма стойко сохраняться и детали, отсылающие к каменному веку, и схемы мирового дерева, и отчетливый языческий колорит. Дата записи в этом случае отступает на второй план и становится существенной прежде всего лишь тогда, когда в самом заговоре обнаруживаются элементы, современные хронологическому срезу записи. На первом же плане пребывает именно архаика, и она имеет, несомненно, более внушительный возраст, чем возраст записанного текста. Поэтому те датировки заговорных текстов, о которых можно судить с большим или меньшим основанием, в высшей степени условны: сами заговоры всегда древнее, чем их письменная фиксация. Более того, в подавляющем большинстве случаев заговоры намного старше самой письменности, с помощью которой эти заговоры фиксируются. И если все-таки относительная хронология письменной фиксации разных заговорных традиций имеет какое-то самостоятельное значение, то это определяется культурно-исторической ролью тех культур, в рамках которых письменно фиксируется в виде текста или совокупности текстов заговорная традиция.

При таком взгляде особая роль принадлежит шумеро-вавилонской традиции (тексты на шумерском и аккадском языках), и именно она оказывается главным ориентиром при определении значения ведийских заговоров в мировой заговорной традиции, начиная с ранних примеров ее письменной фиксации. Эта «преимущественная» роль легко бросается в глаза при сравнении шумеро-вавилонской традиции с другими великими культурными традициями, несомненно, знакомыми с заговорно-заклинательным комплексом,

хотя и представленным несравненно более скудно или даже порой не получившим достаточно развитой жанровой институализации, что, однако, могло существенным образом компенсироваться развитием других комплексов. В этом отношении весьма показательно сравнение с древнекитайской традицией, в которой заговорное начало в значительной степени оттеснено на периферию и для древнейшей поры нуждается в дополнительной экспликации (ср. обращение к тотему «Белый тигр» в «Шицзине», данное в форме заговора-заклинания, или более позднее заклинание, обращенное к Единорогу, и др.) или даже реконструкции. Зато слабость-оттесненность (по крайней мере, в письменных текстах) заговорного начала восполняется исключительно сильным развитием «мантического» комплекса, засвидетельствованного начиная с неолита, в котором уже обнаруживаются следы мантических обрядов, и далее (ср. гадательные кости из раскопок культуры Луншань, «гадания» как литературный и ритуальный жанры и т. п.), что соответствует «гностицирующему» характеру древнекитайской ментальности, когда «угадывание» судьбы, познание ее важнее установки на осуществление ее здесь и сейчас, на прагматический аспект бытия, когда слово подчинено делу, им, словом, вызываемому; проникновение в тайну, открытие ее смысла имеет более высокий ценностный статус в древнекитайской культуре, в недрах которой возник такой памятник, как «Ицзин». Необходимость обращения к структуре всего жанрового пространства данной традиции при решении вопроса о степени институализированности жанра заговора и при исследовании структурных особенностей его, вытекающая из анализа древнекитайского материала, не менее четко, хотя в значительной степени по-иному, подтверждается и при обращении к другой традиции, испытавшей на себе, кстати, существенное влияние древнекитайской. Речь идет о древнеяпонском собрании молитвословий и заклинаний *норито* [от *нору* 'говорить' (от высшего к низшему) или — в более общем виде — 'сообщать повеление', 'возглашать', ср. *нори* 'речь богов', обращенная непосредственно к людям или сообщенная через оракула; ср. внутреннюю форму русск. *заговор* : *говорить* и т. п.]. Эти тексты, составляющие определенное жанровое единство, входят в один из разделов «Энгисики», процедурного кодекса Энги, 905—927 гг., хотя по особенностям языка, литературной формы и ряду мировоззренческих черт некоторые из этих текстов предположительно датируются V—VI вв., а может быть, и еще более ранним временем (Невский 1935: 17; Ермакова 1991: 11—13). Связь норито с *сэммё*, императорскими указами, с одной стороны, и, с другой, — сам состав собрания норито (заклинательные тексты, экзорцизмы и т. п. наряду с благопожеланиями, добрословиями, молитвословиями, связанными с определенными праздниками, храмами, богами и т. п., см. Норито 1991: 91—133) вынуждают занять более гибкую позицию в вопросе о статусе заговоров в древ-

неяпонской традиции, позволяющую учитывать и то целое, в которое они входят, и внетекстовые реалии (в частности, связь с императорскими ритуалами; соответствующие норито сохраняют, как считается, ряд наиболее архаичных элементов).

Не менее показательно, чем обращение к данным, содержащимся в древнейших текстах культур Дальнего Востока, и сравнение с древнеегипетской традицией. В ней заговорное начало, о котором легко догадаться и по конфигурации, образуемой в жанровом пространстве плачем (ср. заговорные элементы в плачах Исиды и Нефтиды по Осирису), гимном, молитвой, типом словесности, связанной с похоронным обрядом и представленной в «Текстах пирамид», и т. п., и по целому ряду деталей конкретных текстов, также оттеснено на жанровом уровне, но безусловно присутствует в ряде «незаговорных» текстов, которые, однако, могут предполагать не только словесную часть подлинного заговора, но и ритуал, включающий ее в себя. Один из наиболее ярких примеров — текст мифа о Ра и Змее, содержащийся в одном из иератических папирусов Туринского музея (Плейте, Росси 1869—1876: 131—138, табл. 31—77; Матье 1956: 89—91, 143 и др.). Этот текст представляет собой как бы «первозаговор», сопровождающийся описанием «первособытия» — ужаления Змеем бога солнца Ра, который был спасен Исидой после того, как она вынудила бога назвать его тайное имя («И когда он сообщил свое имя, Исида, великая чарами, сказала: "Вытекай, яд, выходи из Ра! Око Гора, выходящее из бога, золотись на его устах! Я — я творю, я — я заставляю упасть на землю яд, ибо он побежден! — Вот, сообщил великий бог свое имя! Ра — да живет он, а яд да умрет, и яд да умрет, а Ра да живет! И равно — да живет имярек, сын имярека, а яд да умрет". Так сказала Исида, великая чарами, госпожа богов: "Знаю я Ра под его собственным именем"»). Заключение от Ра к имяреку и наоборот — типичнейшая черта подлинного заговора, актуально связанного как с ритуалом, так и с мифом.

Наконец, еще меньше явных свидетельств о заговорном начале в древнееврейской традиции, как она отражена в библейских текстах. Тем ценнее фрагмент из «Чисел» (5, 18—28): «И поставит священник жену пред лице Господне, и обнажит голову жены, и даст ей в руки приношение воспоминания, — это приношение ревнования, в руке же у священника будет горькая вода, наводящая проклятие. И заклянет ее священник, и скажет жене: если никто не переспал с тобой, и ты не осквернилась и не изменила мужу своему, то невредима будешь от сей горькой воды, наводящей проклятие; Но если ты изменила мужу твоему и осквернилась, и если кто переспал с тобою кроме мужа твоего: Тогда священник пусть заклянет жену клятвою проклятия и скажет священник жене: да предаст тебя Господь проклятию и клятве в народе твоем, и да соделает Господь лоно твое опавшим и живот твой

опухшим; И да пройдет вода сия, наводящая проклятие, во внутренность твою, чтобы опух живот *твой* и опало лоно твое. И скажет жена: аминь, аминь. И напишет священник з а к л и н а н и я сии на свитке, и смоет их в горькую воду. И даст жене выпить горькую воду, наводящую проклятие, и войдет в нее вода, наводящая проклятие, ко вреду ее. ⟨...⟩ И когда напоит ее водою, тогда, если она нечиста и сделала преступление против мужа своего, горькая вода, наводящая проклятие, войдет в нее, ко вреду ее, и опухнет чрево ее и опадет лоно ее, и будет эта жена проклятою в народе своем. Если же жена не осквернилась и была чиста, то останется невредимою и будет оплодотворяема семенем». Заговорно-заклинательное начало включено в этом случае в своего рода «гадательную» процедуру, где результат гадания определяется особым ритуалом испытания, возводимым в своих выводах в закон — «Вот закон о ревновании» (5, 29, ср. также 30—31).

Любопытно, особенно в свете приведенного выше древнеегипетского примера (как, впрочем, и многих других, здесь не упоминаемых), сочетание мотива жалящей змеи и мотива заклинателя: «Яд у них, как яд змеи, как глухого аспида, который затыкает уши свои. И не слышит голоса з а к л и н а т е л я, самого искусного в з а к л и н а н и я х» (Псалт. 57, 6, с продолжением: «Боже! Сокруши зубы их в устах их», 7). «Заклинательная» традиция удерживалась и значительно позже. «Деяния» свидетельствуют об этом; ср., в частности, эпизод, когда, придя в Эфес, Павел научает своих учеников и крестит их: «Даже некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует» (19, 13 и далее); ср. и другие примеры, где выступает глагол «заклинать» (ὁρκίζειν, ἐξορχίξειν). А начало этому способу творения словом-делом, когда слово и есть дело (перформативная функция), пресуществление в него, полагается в акте божественного творения, о котором говорится в первых строках книги «Бытия»: «И сказал Бог: д а б у д е т свет. И стал свет» (1, 3; др.-евр. *ихи* 'да будет' толковалось как имя Божие на том основании, что оно состоит из букв, входящих в тетраграмму священного имени Яхве — *йод*, *хе*, *вав*, *хе*; в этом смысле слово-дело Божие не может объясняться как нечто внешнее по отношению к Богу; оно внутренне присуще ему и совпадает с ним, как и его имя). Стержень и главный механизм любого заговора, по сути дела, определяется этой *формулой*: *Да будет* ⊃ *И стало* ⟨...⟩ (или в негативном варианте: *Да не будет* ⊃ *И не стало* ⟨...⟩), и поэтому производитель (совершитель) заговора всегда творец, как бы продолжающий в ином масштабе и иных условиях линию, намеченную божественным Первотворцом и осуществляемую так же, как в акте творения мира, с помощью слова-дела. Этот изоморфизм двух творцов и двух творений, их изофункциональность должны учитываться при рассмотрении

глубинного смысла заговора, и начало книги «Бытия» дает ключ к самому главному, а начало Евангелия от Иоанна подтверждает, что Слово изначально, что оно есть творчество, что оно есть Бог и что Слово-Бог «жизнь и свет человеков» (1, 1—5), тот не обнимаемый тьмою свет, который был первым деянием Бога «для человеков» (*Да будет свет*).

Представляет несомненный интерес связь с фразеологией или топикой заговоров-заклинаний, засвидетельствованная в словах Иисуса Христа. Два примера. Первый из них — о знамениях, о подлинном и главном, о насущном и о второстепенном в иих. Фарисеи и саддукеи, искушая Христа, «просили показать им знамение с неба. Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: “будет вёдро, потому что небо красно”; И поутру: “сегодня ненастье, потому что небо багрово”. Лицемеры! Различать лице неба вы умеете, а знамений времен не можете? Род лукавый и прелюбодейственный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка. И оставив их, отошел» (Матф. 16 1—4). Не случайно, что в этом контексте «знамений времен» Христос впервые спрашивает своих учеников, за кого они почитают Его, и когда Петр ответил: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (16, 16), — Иисус запрещает им рассказывать об этом кому бы то ни было и благословляет Петра, обещая «на сем камне» создать Церковь, которую не одолеют врата ада: «И дам тебе ключи (τὰς χλεῖδας) Царства Небесного; и что́ свяжешь (δήσῃς) на земле, то будет связано (ἔσται δεδεμένον) на небесах; и что́ разрешишь (λύσῃς) на земле, то будет разрешено (ἔσται λελυμένον) на небесах» (16, 19). Эта фразеология наиболее точно передает заговорную логику, механизм заговора и его возможности, обнаруживая многочисленные аналогии в самых разных заговорных традициях — и в языке и в самом ритуале. Заговорная топика возникает также в связи с обращенной к Христу просьбой показать знамение. И так же, как и в уже приведенном случае, Иисус говорит, что знамение не будет дано, кроме знамения Ионы пророка, имеющего отношение к главному — к смерти и воскресению самого Христа (три дня и три ночи Иона был в чреве кита, пока не спасся; «так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи», пока он не воскреснет. — Матф. 12, 40). И далее — о «злом роде» в контексте заговорной темы о нечистых духах: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; Тогда говорит: возвращусь в дом свой, откуда я вышел. И пришед находит *его* незанятым, выметенным и убранным; Тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и вошедши живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом» (Матф. 12, 43—45; Лука 11, 24—26).

Сама эта традиция знамений, неоднократно упоминаемых в обоих Заветах, разумеется, весьма архаична. Не исключены правдоподобные соображе-

ния и предположения о самой их «технике». В этой связи обращает на себя внимание соединение мотива откровения с мотивом ковчега («И положи в ковчег откровение, которое Я дам тебе», — говорит Господь Моисею на Синае, ср. Исх. 25, 16) и этих обоих мотивов с мотивом каменных скрижалей («И когда *Бог* перестал говорить с Моисеем на горе Синае, дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим». Исх. 31, 18). «Священность» Ковчега для определенного («послесинайского») времени, конечно, объясняется нахождением в нем скрижалей Завета. Вместе с тем весьма правдоподобно, что мотив «камней в Ковчеге» более архаичен, как и сама идея их священности. Возможно, что «каменные скрижали» с текстом, определяющим, как жить далее, в «послесинайском» будущем, не что иное, как перекодировка более архаичной идеи гадательных камней, открывающих (ср. откровение) будущее для древних евреев, еще, вероятно, не знавших письменности. «Не были ли это, — спрашивает современный исследователь, — те весьма загадочные Урим и Туммим, которые служили для гаданий?» (Буайе 1965: 94), ср.: Исх. 28, 30; Левит 8, 8; Числа 27, 21; Второзак. 33, 8 и др. Если это предположение верно, то восстанавливается цепь, соединяющая архаичный способ гадания посредством метания каменных жребиев, словесные оракулы как перекодировку показаний гадания в словесный устный текст и «номотетическую» конструкцию — Закон, данный впервые устно, но, по повелению Бога, записанный на камнях, скрижалях, сохранявших, вероятно, отдаленную память о гадательных камнях (ср. Штаде 1905: 117; Севенсма 1908 и др.). Заговорное «связывание» и «развязывание» в этом контексте обретает свою нишу и свою телеологию (как бы поторапливание к исполнению Божьих знамений), но само присутствие Бога Живого, избрание им евреев и заключение Завета, как и трансцендентность этого Бога, чрезвычайно сильно сужают сферу применения заговоров, пользование которыми становится уделом «непослушных», не вполне доверяющих Божьей воле.

При всей важности данных относительно заговорного начала в названных традициях ни одна из них не может быть отнесена к числу классических образцов заговорного жанра, и ценность этих традиций sub specie заговора заключается, пожалуй, именно в «дефективности» этого начала и способах, предлагаемых для ее компенсации. Подлинно классической заговорной традицией древности, занимающей первое место среди других по сыгранной ею культурно-исторической роли, по праву считается шумеро-вавилонская. Ее первенство определяется многими факторами — древностью письменной фиксации (тексты на шумерском и аккадском начиная с III тысячелетия до н. э., абсолютный рекорд); ее длительностью (во всяком случае, в течение трех тысячелетий продолжалась органическая преемственность этой

традиции в некиих единых рамках; о дальнейшей ее судьбе говорить сложнее, хотя нет сомнений в наличии ее позднейших филиаций; ср., в частности, устойчивую традицию изготовления ритуальных фигурок (например, демона Намтара), используемых в подкрепление заговоров и иногда упоминаемых в них, от древнейших времен до XIV в. н. э. (свидетельство Ибн-Халдуна) и, конечно, далее; обилием и разнообразием материалов (впрочем, в этом отношении с шумеро-вавилонской заговорной традицией могут поспорить и некоторые другие, хотя необходимо сделать поправку на сам возраст этой традиции и естественные утраты); далеко зашедшей и, собственно, завершившейся институализацией не только жанра заговора (заклинания), но и его основных «поджанровых» разновидностей (типов), с чем была связана и выработка четкой композиционной структуры заговорного текста, состава соответствующих формул, набора «перформативных» элементов и т. п.; степенью включенности в систему знаний о мире (от анатомии и медицины до астрономии), связью с ритуалом и магией; культурно-историческим влиянием заговорных «ценностей», иррадиировавших во все четыре стороны света — Иран, возможно, Индию и Китай на востоке, Кавказ на севере, Ближний Восток, Египет эпохи расцвета гностических учений (тексты из Наг-Хаммади свидетельствуют об известном влиянии вавилонских концепций; кстати, и мандеистический гносис, возникший во II—III вв. н. э. в том же Двуречье, густо замешан на том же «вавилонском» субстрате, который так полно отражен в старой заговорной традиции), Византию (через нее и на Русь) на западе, Аравию, северо-восточную Африку на юге и юго-западе и т. п. Особенно следует отметить роль шумеро-вавилонской заговорной традиции в целом всей этой культурной традиции, в частности и в текстах совсем иных жанров.

Так, заговорное начало явно присутствует в заключительной части «Законов» царя Хаммурапи. Особенно очевидным оно становится после формулировки двух условий, которые «конструктивно» отсылают к основной, собственно «номотетической» части текста («Если ⟨...⟩ то ⟨...⟩»). Эти условия вводятся призывом, обращенным к будущему преемнику на троне («царь, который будет в стране, пусть хранит справедливые слова, которые я начертал на своем памятнике; пусть не изменит закон страны, который я установил, решения страны, которые я решил; пусть не отвергнет моих указов»), и формулируются в виде двух вариантов «условных» зависимостей: «позитивной» («Если этот человек будет относиться с почтением к моим постановлениям ⟨...⟩, не отвергнет моих законов, не исказит моих слов, не изменит моих указов, ⟨...⟩ — пусть Шамаш сделает долгим его скипетр, ⟨...⟩ пусть он руководит своими людьми в справедливости») и «негативной» («Если [же] этот человек не будет чтить мои постановления ⟨...⟩, будет презирать мои проклятия, не побоится проклятий богов и ликвидирует законы ⟨...⟩, исказит

мои слова, изменит мои указы, сотрет мое начертанное имя и напишет свое имя ⟨...⟩, — пусть великий Анум ⟨...⟩ отвратит от него царский блеск, пусть он сломает его скипетр, пусть он проклянет его судьбу»). Далее следует текст, содержащий два главных элемента шумеро-вавилонской заговорно-заклинательной традиции, — обращение-призыв к богам и конкретные просьбы к каждому из них. О характере этого текста в целом можно судить по нескольким фрагментам, отвечающим единой схеме: имя бога в сопровождении эпитетов & просьба о конкретном наказании отступника — «Пусть Энлиль, владыка, определяющий судьбы, ⟨...⟩ возвеличивший мое царство, раздует ему в его жилище неподавимое восстание, губительную (для) него смуту; пусть определит ему в качестве судьбы тяжелое правление, малые дни, голодные годы, беспросветную тьму, немедленную смерть ⟨...⟩, погибель его города, рассеяние его людей, порабощение его царства, уничтожение его имени и его названия. — Пусть Нинлиль, великая матерь, ⟨...⟩ владычица, обратившая мои помыслы к добру, сделает его дело скверным перед Энлилем ⟨...⟩; пусть она вложит в уста Энлиля-царя опустошение его страны, уничтожение его народа, излияния его души, подобно воде. — Пусть Эа, великий князь, чьи определения идут впереди, мудрейший из богов, всеведущий, продлевающий дни моей жизни, — отнимет у него ум и разум и введет его в забывчивость; пусть он заткнет его реки у (их) истоков, пусть не даст вырасти на его земле хлебу — жизни людей. — Пусть Шамаш, великий судья небес и земли, направляющий (на верный путь) всех живых существ, моя опора, — сокрушит его царство, не разберет его тяжбы, запутает его дорогу, сотрясет до основания его войско; пусть определит ему при гаданиях плохое предзнаменование уничтожения его страны ⟨...⟩» и т. п. Особенно характерен «черный» заговор на нездоровье: «Пусть Нинкаррак, дочерь Анума, говорящая о моих благодеяниях в Экуре, даст выступить из его членов тяжкой болезни, злой хвори, болезненной ране, которую не исцелить, в которой лекарь несведущ, которую (даже) перевязкой нельзя успокоить, которую, подобно смертельному укусу, не искоренить, и пусть он оплакивает свою (прежнюю) мужскую силу, пока жизнь его не угаснет» (ср. перечисления болезней в обычных заговорах, например, в разновидности, называемой «Marduk-Ea-Тур», см. Фалькенштейн 1968: 89—93 и др., а также близкие по топике и номенклатуре медицинские тексты). К одиннадцати божествам, а также в совокупности к великим богам и к ануннакам обращается Хаммурапи как заклинатель. Существенно, что это заклинание сугубо потенциально и делается впрок, на случай «плохого» царя, который должен быть у г а д а н (не приходится удивляться тесной связи в шумеро-вавилонской традиции заговоров-заклинаний и гаданий-предзнаменований (omina); ср. выше «заклинательный» мотив определения отступнику плохого предзнаменования при гаданиях).

Другой пример присутствия заговорного начала в иножанровом пространстве — две древнейшие из известных «элегии», изданные С. Н. Крамером (табличка с шумерским текстом из собраний Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина). Достаточно обозначить «заговорное» в первой из них, сочетающей в себе заговорную ситуацию — болезнь Нанны («Живущий в городе отец заболел, бесценный алмаз ⟨...⟩ заболел; тот, кто был прекрасен, красноречив, кто ⟨...⟩ заболел, тот, кто имел привлекательную фигуру, а также лицо, заболел; тот, кто был мудр в замыслах, искусен в собраниях, заболел; тот, кто был человеком праведным, богобоязненным, заболел; заболел — и не ел — слабел. С устами, плотно сомкнутыми, он не вкушал пищи, лежал изголодавшийся, подобно табличке, подобно козленку, он ⟨...⟩ герой, вождь не [шевелит] ногой из-за своего недуга ⟨...⟩ он измучен плачем по своим детям, сердце, удрученное от рыданий ⟨...⟩») и следующую за нею смерть, — и заговороподобные элементы смежных жанров — плача (сын умершего Лудингирра, находившийся в далекой стране и вызванный в Ниппур по случаю смерти отца, «проливал слезы, бросился наземь, произнес для него «гимн песни» ⟨...⟩ из глубины своего пылающего сердца сочинил погребальную песнь», в которой, между прочим, описывается горе жены; далее описывается плач жрицы «лукур» бога Нинурты и жрицы «энтум» бога Нуску, скорбь сыновей покойного и их невест, горе дочерей, старейшин и знатных женщин города, рабов Нанны), молитвы (краткая молитва о благополучии покойного в загробном мире, молитва личному богу усопшего и богу его города о благоденствии, молитва о благополучии жены, детей, всего рода покойного), проклятия (в адрес убийцы и его потомства: «Человек, убивший тебя ⟨...⟩ тот человек да будет он проклятым, смерть [да будет его уделом], пусть никто не [зароет] его кости, его потомство ⟨...⟩ пусть имена их [исчезнут] ⟨...⟩»). Вторая половина «элегии», особенно финал ее, формально строится именно как заклинательная часть заговора — и в отношении долженствующего быть наказанным виновника смерти (см. выше), и в отношении пребывающих в горе от этой утраты членов семьи покойного и самого Нанны («О Нанна, да возрадуется твой дух, да обретет покой твое сердце ⟨...⟩ Пусть [бог] Нанна решит судьбу твою в «день сна» [благожелательно] ⟨...⟩ пусть едящие хлеб герои произнесут имя твое ⟨...⟩ Пусть твой [личный] бог ⟨...⟩ [определит] твою судьбу ⟨...⟩ Пусть он [отменит] для тебя [твои] обещания, долги, пусть он [снимет] вину домочадцев со счета, [пусть отразит все] козни, замышляемые против тебя ⟨...⟩ Пусть зачатые тобой дети будут внесены в число вождей, пусть [все] твои дочери выйдут замуж, пусть твоя жена будет здорова, пусть умножится твой род ⟨...⟩» и т. п.).

Эта пронизанность ряда текстов архаичных жанров «заговорными» элементами может вызвать соблазн одностороннего объяснения этого явления

влиянием заговорной топики и соответствующих формальных структур. Вероятно, в отдельных случаях подобные истолкования окажутся правильными и могут быть подкреплены конкретными фактами. Однако при учете тех жанров, которые обнаруживают присутствие элементов, традиционно считающихся «заговорными», и тех особенностей шумеро-вавилонских заговоров, которые в других традициях не относятся к числу специфически заговорных, напрашивается несколько иное объяснение наличию «заговорных» элементов в незаговорных жанрах. Скорее всего, это общее начало коренится в предыстории соответствующих жанров и объясняется исходной принадлежностью к единой «протожанровой» конструкции, неотделимой от ритуала, а через ритуал и от мифа, но имеющей институализированную словесно-текстовую форму, которая выводится из ситуации самого ритуала. В этой связи стоит обратить внимание на «сюжетность» (во всяком случае, нарративность), обнаруживаемую в целом ряде шумеро-вавилонских заговоров и объединяющую их с мифом. Весьма характерно, что эта «сюжетность» и эта «мифологичность» всегда используются в заговорах в функции в в е д е н и я in medias res заговора и м о т и в и р о в к и предлагаемого далее решения проблемы. Но еще более показательна органическая диалогизированность целого ряда заговоров, непосредственно отсылающая к исходной для ряда возникших в ритуальном пространстве жанров вопросно-ответной конституции. «Над больным человеком в его собственном доме протянула она (скорбь. — *В. Т.*) неуклонную сеть. Мардук увидел его, и Эйе, отцу, в его дом вошел он и молвит: “Отче, скорбь, как воды речные, устремляется долу, как трава полевая, вырастает тоска. ⟨...⟩ Над больным человеком в его собственном доме протянула она неуклонную сеть”. Эйа ответил Мардуку-сыну: “Сын мой, чего ты не знаешь, чему я тебя научу? Мардук, чего ты не знаешь, чему я тебя научу! Всё, что я знаю, знаешь и ты. Сын мой Мардук, ступай к больному, его образ рукою нарисуй на земле. ⟨...⟩ Прочитай заклинанье, священное слово, над его головою воду пролей, на него покропи ты заклятой водою, свою руку простри: пусть проклятая скорбь, как вода, расточится ⟨...⟩”» (перевод В. К. Шилейко).

Во многих заговорах вопросно-ответная схема воспроизводится неоднократно, причем иногда вводится с самого начала, в первой же фразе. Ср.: «Я-то, мой боже, что я сделал? Боже мой, господи, что я сделал? Госпожа, богиня моя, что я сделал? Боже, родитель мой, что я сделал? Богиня, родительница моя, что я сделал?» и т. п., после чего следует ответ того же самого Я, который задает вопрос: «Не пожалел для него быка из стойла; не пожалел для него овцы из загона, не пожалел для него добра, что имею. Хлеб найду — один не съедаю, воду найду — один не выпью». И новый вопросно-ответный цикл: «Как того, кто найденный хлеб один съедает, куда меня гонишь? Как

того, кто, воду найдя, один ее пьет, куда меня гонишь? Как того, кто тяжкою клятвой легко поклялся, куда меня гонишь? ⟨...⟩» и т. п. Не менее известна и усеченная форма этой конструкции — вопрос, за которым следует, строго говоря, не ответ, но просьба; исполнение этой просьбы и было бы подлинным ответом на уровне не слова, но дела (ср.: «Эйа, Шамаш, Мардук, в чем мои прегрешенья? ⟨...⟩ Эйа, Шамаш и Мардук, мне помогите, с вами да буду чист, пред вами да буду оправдан»). Иногда диалог строится как серия взаимных вопросов, где четные (как бы «ответные») вопросы хотя бы отчасти намекают на ответ. В удивительном по своей силе плаче-заклинании (VII в.) умершей женщины по самой себе и «вопросный» и «ответный» вопросы задаются (и отвечаются) ею самой: «Для чего, словно барка на реке, ты простерта, твои ⟨...⟩ сломали, унесли твои ⟨...⟩, и черны твои щеки, перешедшая Тигр? — "Как не быть мне простертой, с унесенными ⟨...⟩? В день, как плод понесла я, до веселья ли было, до веселья ли мне, до веселья ли другу? В день, когда я болела, мои щеки погасли, в день, когда я рожала, очи мои запали, обнажился мой грех ⟨...⟩"» (перевод В. К. Шилейко). В ряде заговоров скопление вопросов позволяет реконструировать соответствующее скопление ответов в реконструкции прототипа: «Где имени нет твоего, где закона нет твоего? Где начертаний твоих не начертано, где молений тебе не воздвигнуто? Где не величали тебя? Где не возносили тебя? ⟨...⟩», или: «Кто знает, мой боже, твое жилище? ⟨...⟩ где ты, мой боже?», или: «Доколе, владычица, клеветать на меня злоречивым? Во лжи и неправде задумывать оговоры? Доколе гонитель, хулитель мой будет глумиться? Доколь, госпожа, будет гнать меня шут слабоумный?» и т. п.

В известной степени диалогическая вопросно-ответная структура и эвокативно-императивные (или оптативные) конструкции, из этой структуры выросшие или, напротив, вошедшие в ее состав, задают ритмические доминанты заговорно-заклинательного текста, которые как бы требуют «пищи» для своего воспроизведения и способствуют повторам, образующим нередко длинные цепи. В этом случае повторы образуют тот фон, который способствует более рельефному выделению новой информации. Текст из заклинаний «Да отпустит» (Райнер 1956: 129—149), впервые переведенный на русский язык И. С. Клочковым, особенно характерен — тем более что точно такой же тип представлен и ведийскими заговорными текстами (см. ниже). Из 16 стихов текста пятнадцать воспроизводят одну и ту же схему — «Грех мой, как *x*, да & Imper.», ср.: «Грех мой, как дым, да поднимется в небо. Грех мой, как воды, да оставит тело. Грех мой, как плывущая туча, над полем чужим да прольется. Грех мой, как пламя, да погаснет. Грех мой, как лук, да будет ободран ⟨...⟩)» (стихи 11—15 еще более увеличивают «подобие» за счет общего Imper. — «на место свое да не вернется»). Отмеченным оказывается последний стих (16-й), в котором, во-первых, отсутствует сравнение («как») и,

во-вторых, дважды выступают «Грех мой» и Imper. («Грех мой птица да поднимет в небо, грех мой рыба да утянет в пучину»). Что касается сравнений («как»), обильных в заговорах, то они образуют тот строительный материал, из которого строятся «идентифицирующе-усилительные» конструкции («как... так ...»), столь характерные для самых разных заговорных традиций, или, напротив, представляют собой остатки, «сокращенные» варианты («эллиптизмы») этих конструкций, делающие возможными реконструкции-импликации целостных «как — так»-формул, иногда образующих целые кортежи. Ср.: «Грех мой, как дым, да поднимется в небо» ⊃ «Как дым поднимается в небо (и исчезает), так мой грех пусть поднимется и исчезнет» & «Грех мой, как воды, да оставит тело» ⊃ «Как воды оставляют тело, так мой грех пусть оставит меня» и т. п. Или несколько иной тип — «Как того, кто найденный хлеб один съедает, куда меня гонишь?» ⊃ «Как гонят того, кто найденный хлеб один съедает, так ты гонишь меня» или даже, воспроизводя оптимальную стандартную формулу заговорной конструкции, — «Как гонят того ⟨...⟩ так не гони меня», что представляет собой уже «дифференцирующе (разводяще)-усилительную» конструкцию, встречающуюся реже и опирающуюся на выбор «отрицательного» модуса общего предиката (не гони /–/ так, как гонят /+/»).

Разумеется, адекватное определение роли шумеро-вавилонской заговорной традиции не может быть достигнуто только анализом сохранившихся текстов, фиксирующих эту традицию, совершаемым по необходимости «внешним» наблюдателем, отделенным от им наблюдаемого тремя-четырьмя тысячелетиями. Подлинная роль этой традиции предполагает с непременностью и «внутренний» взгляд на нее, восстановление которого возможно при обращении к тому, что Оппенхейм называет «месопотамской “психологией”», и при учете того, какими представлялись носителю этой «психологии» операционные возможности человека перед лицом (если выражаться приблизительно) судьбы, рока — шумер. *nam(-tar)*, аккад. *šīmtu*. Но сфера «операционного», действия-дела для человека этой традиции неотделима от сферы духовного, от слова-имени, с одной стороны, и от сферы чистых сущностей — с другой. Ономатетический акт, имянаречение объекта есть одновременно и творение этого объекта, открывающее его внутреннюю природу и предопределяющее ожидающую его судьбу. Пока объект не наречен, сущностно его нет, и поэтому для носителя шумеро-вавилонской традиции граница между сущим и не-сущим проходит совсем не там, где для русского мужика с его «ономатетическим» релятивизмом («что в лоб, что по лбу») и даже нигилизмом. И судьба человека или вещи не может быть понята как только внешняя сила, определяющая их неотвратимое будущее: она уже сейчас внутри них в виде их естества, от которого не уйти, — совсем как

смерть в стихотворении Рильке («Der Tod ist groß»): *Wenn wir uns mitten im Leben meinen, | wagt er zu weinen | mitten in uns* (кстати, *šīmtu* обозначает и смерть, а *Namtar* выступает как посланец смерти). Не исключено, что именно открытие этой корреляции между большим и общим (судьба) и малым и частным (природа человека, вещи) вело к идее «пространства» судьбы, в котором все связано, обусловлено, рядоположно и в конечном счете взаимозависимо, что, в свою очередь, способствовало становлению получившей столь значительное развитие культуры списков, перечней, классификаций, имевших, видимо, не только практическое, но и самодовлеющее теоретическое значение. Только в этом контексте, одновременно широком и глубоком, возможно определение подлинного смысла шумеро-вавилонской традиции. См. о ней, начиная с основоположных работ Ленормана (La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes, 1874 и La Divination et la science des présages chez les Chaldéens, 1875, ср. немецкий перевод — Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer. Jena, 1878): Тальквист 1895; 1938; Кинг 1896; Миллер 1896: 66—89; Фалькенштейн 1968 (1931); Кунстманн 1968 (1932); Оппенхейм 1936: 470—488; 1990: 156—180, 230—244; Штамм 1939; Лиме 1968; Сапоретти 1970; Клочков 1983: 31—46 и др.; ср. также Лит. Вавил. Ассир. 1981: 196—203, 222—246 и др.

Другой существенный ориентир при определении значения древнеиндийского корпуса заговоров — хеттско-лувийская традиция, бесспорно древнейшая по времени письменной фиксации в кругу индоевропейских языков, народов и их культур (II тысячелетие до н. э., не говоря о минимальных исключениях). Разрыв во времени с наиболее ранними примерами письменной фиксации ведийских заговоров огромен — более двух тысячелетий, хотя и хеттско-лувийские, и ведийские заговоры реально принадлежат к одной эпохе, если понимать ее в широком смысле слова (впрочем, конец первой традиции настал существенно раньше, насколько об этом можно судить, нежели конец второй). В этом отношении хеттско-лувийская традиция имеет преимущество и перед такой родственной (и локально близкой) традицией с ранней письменной фиксацией, как древнегреческая (из первых свидетельств о присутствии в ней заговорно-заклинательного жанра ср. эпизод ранения Одиссея во время охоты на кабана и помощи пострадавшему: *Автоликоновы дети убитого зверя велели | Должным порядком убрать и потом Одиссееву рану | Перевязали заботливо; кровь же, бежавшую сильно, заговорили* ⟨...⟩ — ⟨...⟩ ἐπαοιδῇ δ' αἷμα κελαινὸν | ἔσχεθον ⟨...⟩ (Od. XIX, 455—458); ср. ἐπ-ῳδή, ἐπαοιδή 'эпода', 'магический заговор', 'заклинание' (ср. у Софокла: οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ θρηνεῖν ἐπῳδὰς πρὸς τομῶντι πήματι 'не в обычае мудрого врача петь заклинания вместо того, чтобы отсечь зло'); 'целительное средство', ср. ἐπῳδή 'заклинательница'; ἐπῳδός 'исцеляющий магическими заговорами',

'целительный'; 'эпод'; 'заклинатель' и т. п.; ср. выше об /ἐξ-/ορχόω и т. п.). Одним словом, хеттско-лувийские факты представляют собой самый ранний пример письменной фиксации индоевропейской заговорной традиции, и уже одним этим обстоятельством определяется их значение. Правда, нужно подчеркнуть, что хеттско-лувийские заговорно-заклинательные тексты, продолжая архаичный индоевропейский тип, вместе с тем отражают следы несомненного влияния шумеро-аккадского заговорного типа, которое могло осуществляться и непосредственно, и через соседние неиндоевропейские традиции (хаттскую, хурритскую). Любопытно неоднозначное отношение к заговорно-заклинательной традиции, к колдовству, магии и их исполнительницам — жрицам, «старым женщинам» (^{SAL}ŠU. GI = ^{SAL}*ḫāšauuaš*). При том, что деятельность этих «старых женщин», как и произносимые ими тексты, достаточно хорошо известны и нет никаких оснований сомневаться в широком распространении их практики и их популярности, известны данные и об отрицательном (или, может быть, сдержанно-отрицательном, осторожно-остерегающем) отношении к этому роду занятий и жрицам-колдуньям. Видимо, характерна сама ситуация, в которой это отношение проявляется: царь (кстати, сам выступавший как жрец в официальной религии Древнего царства) предостерегает свою жену: «Великий царь Лабарна сказал Хастаяр: "Ты же о моих наставлениях не забудь и им не противься! Да не скажет о тебе царь и да не скажут о тебе сыны дворца так: Смотри! Она всегда спрашивает жриц — Старых Женщин. Царь пусть так говорит о тебе: Спрашивает ли она жриц, Старых Женщин, я о том не знаю. Ты же о моих наставлениях потом не забудь и им не противься! Снова спрашивай меня, и тебе я свои слова поведаю. Обмой мой труп, как это положено. Прижми меня к своей груди и, прижав к груди, похорони меня в земле"» («Завещание Хаттусилиса I», см. Древн. лит. М. Азии 1977: 76—77; характерно, что погребальный обряд традиционно совершали именно «старые женщины» и явно иначе, чем следует из распоряжений царя о своем погребении). Еще решительнее позиция царя Телепинуса, отраженная в заключительных строках его клинописной надписи: «В городе Хаттусасе сделайте ритуальное очищение от всех дел, связанных с колдовством. Кто в роде царском знает колдовские чары, того вы, род царя, схватите и приведите к царским воротам. А кто его не приведет, с тем случится следующее: зло настанет для него и для дома его» (Древн. лит. М. Азии 1977: 100); обряд очищения традиционно совершала «старая женщина», ср. ритуал Туннави («обряд Реки») или специальные обряды очищения бога и человека от заклятия, от колдовства и т. п.; известен хаттский заговор-заклятие против зла.

Хеттско-лувийские тесты сохраняют не только отдельные следы заговорной традиции, но и дают возможность с достаточным вероятием судить о ти-

пах заговоров и об их месте в составе соответствующих ритуалов (и, следовательно, об исполнителях словесно-заговорной части ритуала). Заговоры-заклинания совершались для ритуального очищения, избавления от зла, от заклятия, от колдовства, от болезни (общей эпидемической, ср. заговор на изгнание чумы из страны, и частной, ср. заклинание на избавление ребенка или взрослого от болезни желудка), против ссоры с родными, на возвращение мужественности, на успех в битве, заклинание при освящении дворца и т. п.; специфичны лувийские заклинания воды и соли, масла и меда, меди, козла и т. п. и более или менее сохранившиеся заговорные «магические» формулы (см. Ларош 1959: 146—158 и др.). При оценке распространенности заговорно-заклинательного начала в хеттско-лувийской традиции нельзя пройти ни мимо текстов, описывающих ритуал, ни мимо мифологических текстов. Иногда ритуал содержит ценные указания на миф. Так, в ритуале Туннави («обряд Реки»), имеющем своей целью очищение от обрядовой нечистоты, Старая Женщина приходит на берег реки, кладет на него хлеб, сыплет муку, льет вино, после чего обращается к тому, кто может помочь ей в очищении ритуально нечистого человека: «Божество Берега Реки! Смотри! Я пришла к тебе. И ты, Божество Реки, с берегов которой взята эта глина, возьми ее в свою руку, и очисти этого человека глиной; очисти все двенадцать частей его тела!» Потом она идет к источнику, кладет кусок хлеба и т. п. на грязь у источника, льет вино, говоря: «Как ты, Источник, уносишь грязь из Темной Земли, так же из тела этого человека, для которого совершается обряд, унеси злую нечистоту!» Затем Старая Женщина поднимает над ритуально нечистым человеком черную овцу, произнося при этом заклятие: «*Бог Грозы, о благосклонный,* | *С неба в гости к нам приди.* | *Сверху с неба, вниз на землю,* | *Бог Грозы, ты поспеши!*» Далее она проделывает то же с другими молодыми животными (поросенком, щенком) и произносит заклятие. Разматывая голубую и красную шерсть, которой было обмотано тело заколдованного человека, она говорит: «От колдовства тех, кто сделал его темным, кто тело его сделал жестким, оскверненным, или тех, кто сделал его нечистым перед богами, или тех, кто сделал его нечистым перед призраками мертвых, или тех, кто сделал его нечистым перед живыми людьми, — от их колдовства я его освобождаю, очищаю его. И от него прочь я беру оскверненность, с двенадцати частей его тела я беру злую нечистоту, колдовство, грех, гнев богов я беру прочь, страх перед призраками мертвых я беру прочь, и злоречье всех живых людей я беру прочь» (см. Древн. лит. М. Азии 1977: 212—213; к 12 частям тела, фигурирующим в хеттском тексте, ср. 12 лихорадок, 12 болезней, каждая из которых поражает «свою» часть тела, число которых, следовательно, может быть равно двенадцати). Очень показательно обращение в ритуале к Богу Грозы, учитывая его «очистительную» функцию и на уровне реконструируемого индо-

европейского мотива очищения земли от «нечистого» хтонического противника и на «инструментальном» уровне: в распоряжении Громовержца огонь и вода, два средства очищения, — и в сакральном ритуальном действе, и в профаническом быту.

Учитывая некоторые другие тексты и ряд соображений общего и специального характера, можно предположить, что ритуально нечистый человек из ритуала Туннави, носящий в себе зло, которое угрожает и другим людям, с ним соприкасающимся, и Бог Грозы, призываемый для очищения заклятого человека от ритуальной нечистоты, воспроизводят некий мифологический прототип, в котором должен был присутствовать сам Бог Грозы и мифологический предшественник заклятого нечистотой человека. Миф об исчезновении и возвращении бога плодородия Телепинуса подтверждает это предположение и позволяет уточнить ряд важных деталей. Телепинус ушел, и опустели поля, увяли растения, пересохли водные источники, начался голод, который коснулся не только людей, но и богов. Будучи собраны Богом Солнца на пир, долженствующий восстановить плодородие, «они ели, но не насыщались; они пили, но не могли утолить свою жажду». Жизнь, земля, плодородие оказались пораженными недугом, заклятыми своего рода «нечистотой», виновником которой стал Телепинус. Именно здесь в мифе появляется указание на то, что Бог Грозы, о т е ц Телепинуса, первым обнаружил исчезновение своего сына, после чего боги, большие и малые, стали искать пропавшего бога, но не нашли. Не нашел его и посланный на поиски Богом Солнца орел. Тогда Бог Грозы сказал Богине-Матери, очевидно, своей жене: «Что нам делать? Мы умрем с голоду». — «Сделай что-нибудь сам, Бог Грозы!» — отвечала она. — Пойди и сам поищи Телепинуса!» Бог Грозы и его сын Телепинус, поразивший все бесплодием («нечистотой») в мифе, и тот же Бог Грозы и заклятый нечистотой человек в ритуале образуют две изоморфные пары с общим элементом и общими функциями-смыслами. В мифе предполагается, что помочь в нахождении Телепинуса и ликвидации кризисной ситуации должен именно Бог Грозы (как и в ритуале). Он и далее тревожится в связи с исчезновением сына, но его усилия оказываются тщетными. Положение спасла пчела, посланная на поиски женой Бога Грозы и нашедшая Телепинуса. Но исчезнувший бог пришел в гнев и ярость, «он гремел, как гром, устрашающе; темную землю он сотрясал» («отцовская» природа сына Громовержца). Успокоить рассвирепевшего смогла богиня Камрусепа (см. Топоров 1985: 106—127; 1985а: 146—160). «Гнев его она укротила. Сердитость его она укротила. Вину она укротила. Свирепость она укротила». В данном случае Камрусепа как бы совмещает в себе функции Богини-Матери, супруги Бога Грозы, пославшей на поиски сына пчелу, как женского персонажа, подхватившего эстафету в операции по спасению (в этом контексте Камрусепа

претендует на особую близость к Богу Грозы), и функции «старой женщины», совершающей обряд очищения и возвращающей заклятого человека к жизни. Действительно, Камрусепа действует как жрица. Она призывает богов, требует принести в жертву двенадцать баранов, возжигает огонь для Телепинуса. «Здесь и там я зажигаю огонь. Я взяла у Телепинуса из его тела зло. Я взяла вину его. Я взяла гнев его. Я взяла его сердитость. Я взяла его ярость. Я взяла его свирепость». То, что говорит далее Камрусепа, собственно, и есть заговор-заклинание с той поправкой, что тут же от первого лица описывается и происходящее (совет богов под боярышником с перечислением участников). И прежде всего в заговорной части возникают отмеченные выше мотивы огня и воды. «Сердитый дух Телепинуса и его сердцевина! Огонь горит. И подобно тому, как этот огонь разгорается, так пусть сгорит гнев, сердитость, свирепость. 〈...〉 Подобно тому, как вода по водосточному желобу вверх не течет, так пусть гнев Телепинуса, его сердитость, вина и свирепость назад не приходят!» (ср. «как—так»-конструкции). И далее — «Я взяла у Телепинуса из его тела зло. Я взяла гнев его. Я взяла сердитость его. Я взяла вину. Я взяла свирепость. Я взяла злой язык. Я взяла злой глаз». Исключительно показательна следующая за этим фраза: «Подобно тому как, если Бог Грозы, рассвирепев, приходит, то его жрец — Человек Бога Грозы обуздывает, а если блюдо вносят, то с него еду по чашам раскладывают и тем его опустошают, так мои, богини Камрусепы, слова, сказанные на человеческом языке, пусть укротят гнев Телепинуса, его сердитость, его свирепость». В результате этих и следующих за этим заклинаний и действий Телепинус успокаивается. Жизнь и плодородие во всех его проявлениях восстановились. «Телепинус стал заботиться о царе и царице и о стране хеттов и им обеспечил жизнь и жизненную силу на будущие времена». Перед вернувшимся богом ставят вечнозеленое дерево «эйя», символ плодородия, в самой заветной глубине которого — вечный огонь, рост, цветение и насыщение соками (см. Древн. лит. М. Азии 1977: 55—61).

Посредствующая роль Камрусепы как жрицы-заклинательницы в довольно сходном контексте (но без приведения самого заклинания) обнаруживается в тексте о «связывании» и «развязывании» природы (KUB VII 1 + KBo III 8 III 1—62; IBoT III 107 = A III, 34 и сл.). Ранее заклятые, «связанные» природные объекты (среди них и пастбище Бога Грозы) должны быть «развязаны». Богиня Иштар сказала об этом божеству Малия, Малия — Богу Грозы Пирве, а Пирва — Камрусепе (соседство их в этой цепи при учете их роли в мифе о спасении Телепинуса, где Пирва по имени не назван и выступает просто как Бог Грозы, едва ли «может быть объяснено случайностью). «Камрусепа 〈...〉 отправилась к большой реке» (как «старая женщина» в ритуале Туннави. — *В. Т.*), и «заговорила Камрусепа большую реку», развязав все, что

было связано, в частности зверей, которые находились под деревом «эйя» связанными заклятием. Заслуживает внимания то обстоятельство, что вслед за описанием ритуала «развязывания» природы Камрусепой (божественный уровень) следует обычный («человеческий» уровень) ритуал, описывающий, как старая мудрая жрица ^{SAL}*ḫāšauṷa-* «развязывает» члены тела ребенка или сына (DUMU-*aš*), определяемого как *ḫuelpiš* 'юный' ('незрелый', 'нежный'), у которого были «связаны» ритуально чистые волосы, череп, зрачок, уши, уста, язык, дыхательное горло, пищевод, грудь, диафрагма, печень, гениталии, мочевой пузырь, зад, колени и даже одежда (ср. выше о заговорном типе, связанном с болезнями и соответственно частями тела, ими поражаемыми).

Устанавливаемая при исследовании заговорно-заклинательных фрагментов и включающих их в себя текстов связь с мифом и с ритуалом составляет ту особенность хеттско-лувийской заговорной традиции, которая определяет некоторые преимущества ее по сравнению даже с древнеиндийской, где эти связи тоже присутствуют, но, как правило, выражены менее ярко, а нередко вообще оказываются результатом «мифоритуальных» спекуляций. То, что древнеиндийские заговоры включены в собрание гимнов (заговорные тексты в «Ригведе») и, тем более, составляют целую веду («Атхарваведа»), кстати, тоже включающую в себя помимо заговоров гимны богам и некоторые другие жанрово отличные тексты, — несомненное свидетельство более поздней стадии в эволюции заговорной традиции, когда заговор практически почти полностью институализировался в качестве особого самостоятельного жанра, все представители которого мыслятся объединенными в некий целостный корпус текстов, в собрание заговоров, приобретающее уже и самодовлеющее значение, при том что связь с ритуальными истоками сохраняется еще как вполне актуальная (во всяком случае, в «сильных» ситуациях); сказанное не противоречит частным отражениям в названных собраниях текстов некоторых черт того синкретического преджанра, из которого развились и заговоры, и гимны, и еще некоторые другие жанровые структуры. При всем этом преобладающее направление в движении заговора от составной части ритуального целого к становящемуся все более и более самодостаточным словесному жанру при сопоставлении древнеиндийской традиции с хеттско-лувийской бросается в глаза. Эта тенденция вполне отвечает тому исключительному значению, которое придавалось в Древней Индии уже в ведийскую эпоху с л о в у как орудию, более того, самой форме п о з н а н и я и одновременно способу хранения знания, с соответствующими следствиями из этого и для всей сферы «дела» (ср. триаду мысль-слово-дело), прагматики, см. ниже.

О заговорах и заговорном начале в «Ригведе»

Эту тему целесообразно начать с роли слова-речи, несущего и хранящего то знание, которое признается священным и в силу этого становится действенным. Этот процесс говорения-деяния и его результат слово-дело и составляют самое основу заговора, его суть. В этой связи существенно обращение к некоторым ключевым текстам из «Атхарваведы», которые, строго говоря, не принадлежат к жанру заговоров и не касаются каких-либо частных тем, связанных с заговорами, но относятся к сфере оснований заговорного словесного действа вообще и трактуют все конкретные заговоры как нечто единое, целое и общее. Такие тексты отмечены не только идейно, содержательно и композиционно, но и их ролью, дающей о себе знать за пределами собрания текстов, составляющих «Атхарваведу», прежде всего в «Ригведе»[2], отчасти в умозрительных построениях Упанишад и в прагматически ориентированных фрагментах ритуальных текстов.

В этой связи прежде всего привлекает к себе внимание текст, открывающий «Атхарваведу» — I, 1 в редакции Шаунакия (*śaunakīya*)[3] — и позднее обозначаемый обычно «На сохранение (удержание) Священного Знания». Отмеченность этого начального места не вызывает сомнений. Идея абсолютного начала огромного собрания заговоров сама по себе достаточна, чтобы заключить об особой роли именно этого текста в целом «Атхарваведы», но эта роль определяется и иными обстоятельствами, связываемыми в разных отношениях с текстом I, 1. Помимо самого содержания сейчас важно отметить два типа связей, позволяющих оценить роль I, 1. Первая из этих связей — внетекстовая: I, 1 используется в ритуальной церемонии «порождения мудрости» (*medhājanana*)[4]. Вторая — сугубо текстовая с отчетливой «текстостроительной» функцией (по аналогии с «порождением мудрости» ее можно было бы обозначить как «порождение текста»), конкретнее — с функцией «цельнооформляющего» характера. С одной стороны, «первый» текст, соотносясь с «последним» (XIX, 72: «На помощь богов»), оформляет все атхарваведическое собрание текстов именно как отмеченное целое: порожденное (возникшее) Священное Знание (мудрость), долженствующее быть взращенным, удержанным, сохраненным (ср. сам текст I, 1 и сопутствующий ему обряд *medhājanana*), осуществляет себя в пространстве целого «Атхарваведы» и, выполнив свою роль, как бы отступает в сторону, скрывается — «Тот ларь, из которого мы извлекли Священное Знание, | В него мы замыкаем его (снова). Исполнилось желанное силой заговора. Помогите мне здесь, о боги, этим жаром!» (XIX, 72)[5]; не случайно указание комментатора, продолжающего эту традицию, на то, что текст XIX, 72 исполняется как завершение обряда посвящения в изучение Вед и некоторых других ритуалов. С дру-

гой стороны, «первый» текст «первой» книги, соотносясь с «последним» текстом (I, 35) той же «первой» книги, оформляет эту начальную книгу тоже как целое, но в отличие от «большого» целого всей «Атхарваведы» — как «малое» целое. I, 35 представляет собой заговор на долгую жизнь (*dī́rgha- & ā́yus*), используемый в ритуалах на счастье и на силу [6]. Поэтому первый и последний тексты книги I вполне могут рассматриваться как единая рамка, охватывающая собою все тексты этой книги, упорядочиваемые и по формальным признакам [7]. Эта рамка заключает внутри себя все то, что имеет отношение к долгой жизни и к тому Священному Знанию, которое учит, чего надо избегать и к чему нужно стремиться, чтобы эта долгая жизнь состоялась. Оно предостерегает от болезней, зол, несчастий, несправедливости, дурных знаков, колдунов и колдовства, врагов и их оружия, демонов, гнева богов, т. е. того, что препятствует долголетию. И оно же определяет то, что способствует долгой жизни, — счастливое рождение, сладкая (букв. — «медовая», элемент *madhu-* в AV I, 34 является сквозным) любовь, успех и процветание, стечение богатств, защита богов и божественных стражей стран света, вождя, благословение и т. п.

Выше говорилось, что открывающий «Атхарваведу» текст (I, 1) использовался в обряде *medhājanana* («порождение мудрости»). Уже одно это обстоятельство дает основания привлечь к анализу текст VI, 108, представляющий собой заговор на приход Мудрости, которая как раз и открывает доступ к Священному Знанию, составляющему тему текста I, 1. В заговоре на Мудрость (*medhādevatya-*) — призыв к ней появиться, войти в произносящего этот заговор и во всех тех, для кого он произносится, определение того, какую именно мудрость призывают, и заключительный заклинательный стих. Слово *medhā́* 'мудрость' десятикратно повторяется в пяти стихах заговора, образуя максимальное сгущение в последнем пятом стихе. Нагнетание темы мудрости увеличивается как от употребления однокоренных слов со значением 'мудрый', 'умудренный', так и от введения в текст мотива ведийских риши (*ṛ́ṣi-*), носителей мудрости. Это нагнетание развертывается на пространстве текста между двумя ситуациями — исходной (мудрость вне нас, и ее только призывают прийти) и заключительной (совершение заклинания с требованием войти в нас, собственно, и демонстрирует перформативную функцию заговорного слова: сказать слово — сделать дело, т. е. впустить в себя мудрость). Ср. AV VI, 108: «К нам ты приди сперва [8], | О мудрость (*medhe*), с коровами, с конями! | (Приди) ты с лучами солнца! | Ты достойна почитания у нас. || — Я зову сперва мудрость (*medhā́m*), | Полную молитвы, погоняемую молитвой, прославленную мудрецами [9], | Испитую ведийскими учениками, — | Ради помощи богов. || —Ту мудрость (*medhā́m*), что знают Рибху, | Ту мудрость (*medhā́m*), что знают асуры, | Ту прекрасную мудрость (*medhā́m*), что

знают риши, — | Ей мы велим войти в меня [10]. || — Ту мудрость (*medhā́m*), что знают риши, | Создавшие существа, мудрые (*medhāvino*) [11], — | С ее помощью, о умудренный (*medhaya*) | Агни, сделай меня мудрым (*medhāvinaṃ*). || — Мудрость (*medhā́m*) вечером, мудрость (*medhā́m*) утром, | Мудрость (*medhā́m*) около полудня, | Мудрость (*medhā́m*) с лучами солнца, — | (Заклинанием) мы велим (ей) войти в нас» [12]. Но тема знания и слова-речи в их связи обозначена и в космогоническом тексте той же первой книги (I, 32): *idáṃ janāso vidátha mahád bráhma vadiṣyati* «Это, о люди, (по)-знайте; оно (он?) скажет великую молитвенную формулу (заговор?)» [13].

После того как контекст AV I, 1 (включая и VI, 108: «На Мудрость») вкратце обозначен, уместно обратиться к самому этому вступительному заговору «На сохранение Священного Знания», рассматриваемому с точки зрения параллелей, содержащихся в гимнах «Ригведы» и прежде всего — факт, исключающий случайность, — в знаменитом гимне к Речи (RV X, 125) и отчасти в гимне к Познанию — *jñāna* (RV X, 71) и в гимне Единения (RV X, 191). Бросается в глаза, что с обеих сторон («Ригведа» и «Атхарваведа») обнаруживается несомненная связь слова-речи с мыслью-знанием, причем эта связь может выступать и непосредственно, прямо и в косвенных формах, в «рокировочных» вариантах. Ср., с одной стороны, *punar éhi vācáspáte devena manasā saha* (AV I, 1, 2) 'приди, о Повелитель Речи, вместе с божественной мыслью', а с другой — такие ситуации, когда в тексте на сохранение Священного Знания, кроме только что приведенного примера (*manasā saha*), о мысли и знании явно вообще не говорится, но зато пятикратно обращаются к слову (в четырех стихах!), точнее, к его повелителю *vācáspáti-*, под которым нужно понимать, скорее всего, Брихаспати, бога Священной Речи-молитвы, или Вишвакармана, творца всего сущего [14], или в гимне к Познанию (RV X, 71), где тоже, кроме одного места (*sáktum iva-títaünā punánto yátra dhī́rā mánasā vā́cam ákrata*⟨...⟩ (X, 71, 2) 'Когда мудрые мыслью создали Речь, просеивая [ее], как зерно, ситом ⟨...⟩'), тема знания-мысли своего явного присутствия не обнаруживает. Явной, проявляющей знание и мысль, «феноменализирующей» их оказывается Речь. В этом (но только в этом!) отношении она первична и ее преимущества бесспорны, хотя, беря шире, известно, что сама Речь не первозданна, что ее создали «мудрые мыслью», несомненно, уже «знавшие Знание», обладавшие им в скрытом виде, но замыслившие открыть его, распространить и сохранить тем самым от забвения, для чего, собственно, и была изобретена Речь [15], «первое начало Речи» — *prathamáṃ vācó ágraṃ* (X, 71, 1).

Хотя открывающий «Атхарваведу» текст I, 1 имеет конечной целью сохранение Священного Знания, главный его герой — именно Речь в лице ее повелителя, очевидно, Брихаспати, как это явствует из самого текста с высокой степенью вероятия и как это может быть поддержано гимном к Позна-

нию в «Ригведе», где в первом же слове первого стиха (X, 71, 1) эксплицировано имя Повелителя Речи, данное в «сильной» форме — *Bṛ́haspate*, Vocativ. Во всяком случае, структура AV I, 1 определяется двумя факторами — обращениями к Повелителю Речи с просьбой нечто сделать и указаниями того, ради чего эти действия, как это ясно, с помощью Речи должны быть совершены. Показательно, что эти указания построены по восходящему принципу. Ср. «стержневую» структуру I, 1: «О Повелитель Речи, силы их, их суть даруй-установи (*dadhātu*) мне сегодня!»[16] & «Снова приди (*punar éhi*), о Повелитель Речи ⟨...⟩ О Повелитель Добра[17], сохрани (*ní ramáya*) (это во мне)! Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)!» & «Пусть Повелитель Речи удержит ⟨...⟩ (*yacchatu*)! Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)!» & «Да призовет (*upahūto*) нас Повелитель Речи! Да соединимся мы здесь с сокровенным (*sáṃ śruténa gamemahi*)! Да не утрачу я сокровенного (*mā́ śruténa ví rādhiṣi*)». Итак, нарастание *śrutá-* 'сокровенное' по стихам очевидно: 1-й стих — ноль, 2-й — один, 3-й — один, 4-й — два. Это сокровенное (*śrutá-*), которое — об этом просят, молят, заклинают во вступительном заговоре AV I, 1 — должно войти в человека и пребывать в нем уже как личная его принадлежность, сохраняться и удерживаться в нем, соединения с которым чает человек, и есть то Священное Знание, что как бы открывает вход в мир «возможного» и чудесного «Атхарваведы». Это Знание — высшее, оно исходит от бога непосредственно и должно быть услышано (*śru-*) — и физически «чутким ухом»[18], и некиим органом внутреннего духовного слуха. Такое слушание-услышание космологично: «стало слышно во все стороны света», — любил говаривать Гоголь, как бы перекликаясь с космогонической версией гимна к Пуруше: «стороны света из уха (возникли)» (RV X, 90, 14: *díśaḥ śrótrāt*). Именно риши, мудрецы и певцы сделали лучшее, незапятнанное, но скрытое и хранящееся в тайне проявленным с помощью Речи: *yád esāṃ śréṣṭhaṃ yád ariprám ā́sīt preṇā́ tád eṣāṃ níhitaṃ gúhāviḥ* (RV X, 71, 1: в обращении к Брихаспати). И это проявленное Словом Знание подлинно, потому что оно воспринято и пережито человеком, ставшим сознательным и активным соучастником акта познания, и в этом коренное различие между двумя видами знания — активным «услышанием» (*śrutá-*), в результате которого человек внутренне усваивает себе это сокровенное, услышанное, как бы пробуждается, меняя в сторону углубления свой духовный потенциал, и пассивным «запоминанием» (*smṛtá-*), «зеркальным» усвоением традиции, которое может быть и чисто внешним актом (ср. коренное для всей древнеиндийской традиции различение знания, способов познания, соответствующих текстов — *śrúti-* и *smṛ́ti*).

Но сопоставляемые выше тексты «Ригведы» и «Атхарваведы» объединяются не только общим блоком «слово-знание», в котором направление связей

элементов амбивалентно (Слово, воплощающее, являющее Знание, и Знание, творящее Слово) и который выступает как трансформация более общего комплекса «слово-мысль». Еще один общий блок, объединяющий соответствующие тексты обеих Вед, — «слово-дело» или, точнее, «слово/знание-дело», что и восполняет разрозненные (казалось бы) элементы до триады «мысль—слово—дело». В этих текстах конкретно элемент «дело» представлен ритуальным актом, жертвенным деянием, жертвоприношением, программируемым словом, воплощающим мысль-знание. Текст AV I, 1, как уже указывалось, использовался в ритуале «порождения мудрости», и, более того, он сам по себе, будучи рецитированным, образует некий ритуал воссоединения с «сокровенным», со Священным Знанием и получения гарантий на сохранение-удержание этого Знания. В RV X, 125 (гимн к Речи — *Vā́c*) Речь находится в сонме богов. Как всеобщая жизненная сила, охватывающая все сущее и являющая собою космический принцип, Речь в силу этих ее особенностей и способности «являть»-открывать невидимое и «сокровенное» как бы ведет синхронный репортаж с ритуала жертвоприношения, на котором присутствуют все боги и вообще все, что может быть выражено в слове. Речь от первого лица сообщает, с кем она двигается, кого она несет, что она творит. «Я жалую богатство возливающему жертвенный напиток, хорошо призывающему жертвователю, выжимателю. | 〈...〉 Я 〈...〉 первая из достойных жертвоприношения» (RV I, 125, 2—3)[19]. А в гимне к Познанию, во многом как бы идущем нога в ногу с гимном к Речи (*Vā́c*), — та же триада «мысль—слово—дело (жертвоприносительное деяние)»: «мудрые мыслью Речь создали» (RV X, 71, 2: *dhī́rá mánasā vā́cam ákrata*) & «с помощью жертвы пошли они по следу Речи» (X, 71, 3: *yajñéna vācáḥ padavī́yam āyan*; ср. *yád brāhmaṇā́ḥ samyájante sákhāyaḥ* (X, 71, 8) 'когда брахманы [как] друзья вместе приносят жертву). Собственно говоря, и в гимне к Речи, и в гимне к Познанию есть и более специальные указания на сферу ритуального жертвоприношения, «дела» по преимуществу[20], ср. мотив расчленения Речи, ее артикулирования, такого ее распределения, при котором она может охватить все, что есть в мире и нуждается в воплощении в слове: «Меня распределили боги по многим местам», — говорится в гимне к Речи[21]; и там же — «Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа»[22]. То же в RV X, 71, 3: о Речи, за которой следуют с помощью жертвы мудрецы, разделившие ее между многими[23], и, конечно, в гимне Пуруше (X, 90, 11), исходном локусе этого мотива расчленения, отнесенного именно к жертвоприношению: *yát púruṣaṃ vy ádadhuḥ katidhā́ vy àkalpayan* 〈...〉 'Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его?' [другой аспект «распределения» Пуруши — «Четверть его — все существа. Три четверти — бессмертное на небе. На три четверти взошел Пуруша вверх. Четверть его возникла снова здесь» (RV X,

90, 3—4) — перекликается с известным «мистическим» текстом AV II, 1 — о Вене, увидевшем высшую тайну — тот уровень, на котором все становится одной формой /1/, а именно со стихом 2, где говорится о трех четвертях (*padá*), лежащих в тайне: «кто знает их, станет отцом отцов»; и «он — связь» (*bándhu*, важнейшее слово, определяющее и тайный нерв магизма, и в частности заговора, и явную их форму), «распространитель» той ткани или нити (*tántu*) бытия, которая определяет единство мира и сулит бессмертие (*amŕta*); проницание всего сущего и поселение в нем сравнивается в стихе 4 с такой же укорененностью языка в говорящем].

Это расчленение Речи и соответственно Знания, имеющее своим прообразом-моделью расчленение на части приносимого в жертву, актуализирует «составность» того, что расчленяется, его многообразие и тот материал, из которого можно синтезировать целое, — Речь, Знание, человек (микрокосм), мир (макрокосм). В известном отношении все эти «целые» изоморфны друг другу. О параллелизме микрокосма и макрокосма уже не раз писалось в связи с Пурушей. В данном случае важнее, что к этому параллелизму подстраиваются Речь и Знание, хотя сам характер этого подобия иной: Речь в принципе членится так же, как членится целое макро- и микрокосма. Иначе говоря, каждый элемент мира и человека, т. е. всего, что есть, имеет соответствующий элемент Речи-языка или, точнее, может быть выражен в языке, явлен в нем и тем самым может стать элементом Знания. Речь-язык в этом контексте «несет» на себе все, что есть в мире, и выступает как форма воплощения Знания обо всем этом. Поэтому нельзя не обратить внимание на весьма важное совпадение в мотиве движения Речи и несения ею всех существующих форм между соответствующими частями текста о Священном Знании (AV I, 1) и гимна к Речи (RV I, 125, 1). Ср., с одной стороны, «Те трижды семь[24], что вокруг движутся, неся все формы» (и далее просьба дать их силы и суть тому, ради кого произносится заговор или кто произносит его) — *ye triṣaptāḥ pariyanti víśvā rūpā́ṇi bíbhrataḥ*, а с другой — «Я двигаюсь ⟨...⟩ со Всеми Богами. Я несу обоих: Митру и Варуну. Я (несу) Индру и Агни ⟨...⟩ Я несу буйного Сому ⟨...⟩» — *ahám* ⟨...⟩ *carāmy ahám* ⟨...⟩, *viśvádevaiḥ* | *ahám mitrā́váruṇobhā́ bibharmy ahám indrāgnī́* ⟨...⟩ *ahám sómam āhanásam bibharmy* ⟨...⟩[25]. Движение Речи-*Vā́c* со всеми, несение ею всех, увиденные аналитически, диверсифицированно, как раз и есть то «расхождение»-«расставление» (*ví tiṣṭhe*. RV X, 125, 7) Речи «по всем существам», а увиденные синтетически, обобщающе — то «охватывание» (*ārábhamāṇā*) «всех существ», о которых говорится в гимне, обращенном к Речи, или, точнее, в самовосхвалении Речи. Не исключено, что эта «расчленяюще-объединяющая» разнонаправленность Речи реализуется в образе лука, появляющемся и в AV I, 1, 3, и в RV X, 125, 6, хотя и используемом в расходя-

щихся между собою контекстах. В первом случае образ лука подчинен идее сохранения Священного Знания, сохранения, несмотря (и вопреки) на крайне неустойчивое положение, чреватое распадом: «Вот здесь скрепи, стянув, как два конца лука, — тетивой | Пусть Повелитель Речи удержит! ‹...›»[26]. Главное здесь — удержание status quo даже на грани катастрофы (срыва), которая в данном случае вполне может пониматься и в духе современной математической теории катастроф. Лук натягивается до предела, чтобы этот предел все-таки не был перейден, и весь смысл этого антиномичного образа в том, чтобы подчеркнуть устойчивость-постоянство в ситуации, где, кажется, нет ничего, кроме изменения катастрофического характера на следующем шаге. Во втором случае образ лука, так же как и в первом случае, соотнесенный с персонификацией Речи, служит иным целям: Речь-*Vā́c* натягивает лук для Рудры с тем, чтобы напряжение-натяжение было снято, стрела выпущена и поразила ненавистника молитвы (*bráhman*)[27]. Но и в том и в другом случае тот, кто повелевает Речью, натягивает до предела тетиву лука независимо от дальнейших действий — удержать это напряжение и не пустить стрелу или, напротив, выпустить ее, делает это во благо Речи, ради ее защиты от ее ненавистника, ради сохранения ее самой и Священного Знания, ею несомого.

Не останавливаясь здесь на других сходствах сопоставляемых текстов[28], стоит тем не менее отметить еще одно, из числа ключевых. Заключительный стих AV I, 1, 4, представляющий собою как бы вывод из всего, — о взаимности и единении всех с «сокровенным» (*śrutá-*), со Священным Знанием, явленным в Речи, вокруг него, по его поводу. Заключение первого гимна первой книги «Атхарваведы» — *sá ṃ śrutena gamemahi mā́ sruteṇa ví rādhiṣi* (I, 1, 4cd) 'Да соединимся мы здесь с сокровенным | Да не поступлюсь (не утрачу) я сокровенным!', с вынесенным вперед ключевым элементом *sáṃ*, — представляет собой как бы кратчайшим образом выраженный итог знаменитого гимна Единения (RV X, 191, 1—4), но только взятый в аспекте того услышанного-сокровенного, которое и образует источник знания, подлежащего сохранению, о чем и просят в первом же тексте «Атхарваведы», понимаемой ее составителями именно как сумма знаний (summa scientiarum). В гимне Единения идея собирания воедино и пребывания в единстве имеет более широкое применение, но в принципе она остается той же самой, что и в AV I, 1, 4cd. Более того, она и выражается тем же элементом *sáṃ*, также вынесенным на первую позицию, но в «усиленном» удвоенном варианте — «Вместе (*sáṃ-sam*) собираешь (*yuvase* ‹...› *ā́*) ты, о бык, о Агни, все (*viśvāny*) [дары] благочестивого. Тебя на месте жертвенного возлияния (вместе все, заодно) возжигают (*sám idhyase*). Нам сокровища (*vásūny*) принеси (*ā́ bhara*)» (191, 1). Поле единства, совместности, соборности определяется более чем половиной слов, составляющих стих (вместе собирать, приносить, возжигать

вместе, все [дары], сокровища), и трижды повторенное здесь *sáṃ* задает лейтмотив всего текста гимна, варьируемого разнообразно и далее. — «Вместе собирайтесь! (*sáṃ gacchadhvam*). Вместе договаривайтесь! (*sáṃ vadadhvam*). Вместе настраивайтесь (букв. — 'познайте единство-общность', *sáṃ* ⟨...⟩ *jānatām*) в ваших мыслях (*mánāṅsi*)», с отсылкой к первособытию — «как некогда (*pū́rve*) боги у (своей) доли-богатства (*bhāgáṃ*) сидели настроенные вместе (*saṃjānānā́*, букв. — 'обладая единым-совместным знанием')» (191, 2). Далее (191, 3—4) эта идея совместности-соборности, единства-общности и, следовательно, подобия всех как членов максимально осуществившегося единения передается восьмикратно повторенному прилагательному *samāná-* (: *sam-*) 'единый', 'объединенный', 'общий', 'подобный', которое семижды открывает паду. В стихах 3—4 сгущение этой идеи, выражаемой и иными способами (ср. *sámitiḥ* 'собрание', букв. — 'со-идение'), достигает предела, включая в себя на звуковом уровне и нейтральные по отношению к единению, хотя и важные для него слова и через них стоящие за ними реалии — *samānó mántraḥ sámitiḥ samānī́* | *samānám mánaḥ sahá cittám eṣām* | *samānám mántram abhi mantraye vaḥ* | *samānéna vo haviṣā juhomi* 'Единый совет, единое собрание, единая мысль с душой у них. / Единый совет я советую вам, единым жертвенным возлиянием жертвую вам' (191, 3).

Два мотива бросаются здесь в глаза: во-первых, всех призывают сделать то, что некогда сделали боги, а именно — собраться на месте жертвоприношения ради общего и всеспасительного дела — ритуала, и, во-вторых, трижды подчеркивается идея совета — *mántra-*, *abhi-mantray-*; это слово этимологически и актуально отсылает к мысли (*man-* 'мыслить', 'думать'), но реально предполагает выраженность ее в слове, более того, в институализированной жанровой, обычно ритмизованной конструкции, совмещающей в себе поговорку, молитву, песнь и — что особенно важно — заговор (это слово действительно является одним из обозначений заговора): *sam-* & *mantra-*, собств. — в мыслях задуманный и в слове воплощенный с-говор, за-говор, дающий, по идее, возможность совершить и дело («действенное» — слово-мысль). Если учесть вед. *mantra-kṛ́t-* 'творец-делатель песни-мантры'[29] о жреце-певце, который творит мантру и произносит-поет ее (ср. *mantra-vādin-*, о произносителе мантр, и *mantra-śāstra*, о книге мантр, их собрании), то пада *samānám mántram abhí mantraye vaḥ* могла бы в одном из вариантов интерпретации быть понята как «Единый заговор я заговариваю вам», и этот заговор — на единение, а произносит его от первого лица (*abhí mantraye*), очевидно, *mantra-kṛ́t-*, исполнитель заговора, заговорной песни. Это предположение дает веские основания говорить о «заговорной» природе этого гимна и характерной композиции его: 1-й стих — приглашение к жертвоприносительному ритуалу, введение в него всех собравшихся;

2-й стих — упоминание о «прецеденте», отсылка к известному мифу о богах, собравшихся на «первожертву», и, наконец, пример для присутствующих, имеющий целью подвигнуть их на своего рода imitatio deorum; 3-й стих — перенос из мифологического прошлого и области «высоких» образцов в актуальное настоящее, призыв к подражанию этим образцам, как бы последние советы подготовиться к ритуалу и оповещение о его начале; и, наконец, 4-й стих — сама мантра-заговор, ее текст, подхватывающий призыв в 2ab и строимый в «императивно-оптативном» модусе («да будет!»), столь характерном для заговоров, именно для их ядра (непосредственная просьба-мольба, обращение к силам, способным помочь заказчику заговора): *samānī́ va ā́kūtiḥ | samānā́ hṛ́dayāni vaḥ | samānám a s t u vo máno | yathā́ vaḥ susahā́sati* (190, 4) 'Единым (да будет) ваш замысел, едиными — ваши сердца. | Единой д а б у д е т ваша мысль, чтобы было у вас доброе согласие!' Последняя пада, указывающая цель и назначение всех предыдущих «да будет», выделена двояко — впервые в стихах 3—4 в начале пады отсутствует *samānā́-* и впервые в гимне-заговоре «предмет» заговаривания обозначен в его последней и главной сути — *susahā́sati*, т. е. с о г л а с и е, букв. — благое (*su-*) совместное (*saha-*) бытие-пребывание (*asati*). Достижение этого согласия, собственно, и есть то «соединение с сокровенным», о котором говорится в конце текста, открывающего «Атхарваведу». Сравнение этого последнего фрагмента с последним гимном «Ригведы» позволяет не только обнаружить сродство идей и формы их выражения между этими двумя ведами, но и выдвинуть два предположения — о т о м, что гимн RV X, 191 являет собой некую «заговорообразную» конструкцию в «гимновом» оформлении, которая может толковаться или как некая «предзаговорная» структура, или, наоборот, как заговор, вовлеченный в «гимновое» пространство и существенным образом трансформированный, хотя и не утративший полностью заговорных черт (в любом случае ценно, что гимн X, 191 возвращает нас к тому ритуальному перволокусу, в котором возник заговор), и о т о м, что своим последним гимном «Ригведа» как бы адресует слушателя к той «сумме знаний», которая содержится в «Атхарваведе» и которая может быть постигнута и усвоена только при условии «собирания воедино», концентрации мысли, слова и дела и их с о г л а с и я между собой, т. е. того «благого совместного бытия-пребывания», единства, о котором речь шла выше[30]. Во всяком случае, в указанном отношении связь «Атхарваведы» с «Ригведой» отчетлива и органична; более того, она намекает на некий единый гипотетический ведийский «Ur-Text», давший начало обеим Ведам. То, что каждая из них, специализируясь на «своем» (гимны, заговоры), не забывает полностью и «чужое», сохраняя его в небольшом резерве (заговоры в «Ригведе», гимны или, говоря точнее, «незаговорные» тексты «Атхарваведы»), свидетельствует и о неполной преодолен-

ности «смешанного» характера «Ur-Text»'а, и о весьма целесообразном распределении функций и соответственно информации между двумя этими филиациями исходного текста.

Эта «непреодоленность» в заговоре следов прошлого или даже исходного состояния, в частности и в жанровом отношении, отчасти объясняет отсутствие основного терминологического определения заговора-заклинания в ведийской традиции. Зато в разных контекстах несколько слов обозначают то, что можно квалифицировать как заговор или заклинание. Выше уже указывалось, что одним из таких слов является *mántra-* (к мантрам-заклинаниям прибегают и современные шакты с целью достижения сверхчеловеческих сил), которое, однако, употребляется и в других значениях, в частности менее специализированных и чаще выступающих в текстах, в том числе и ведийских. «Да будет тяжелым ему (тяжело падет на него) это заклинание, (вернувшись) снова (назад)» [31], — говорится о злоумышляющем, причем здесь используется типичная именно для заклинания, заговоров-проклятий формула, построенная по схеме — «пусть колдовство, вернувшись назад, поразит самого колдуна». Следовательно, мантра-заклинание требует наказать злоумышляющего таким способом, каким он вредил другим людям. Еще одно слово с широким кругом значений, употребляемое для обозначения заговора-заклинания, — *bráhman-*, то слово (словесная формула), произнесение которого — дело. Трижды оно употреблено в заговоре «Против того, кто мешает моему заклинанию», исполняемом в сопровождении ритуала срубания дерева (ср.: «Как топором — дерево, я срубаю того, кто пытается повредить наш ум» — II, 12, 3), ср. AV II, 12, 6, 7 (здесь упоминается и сам заклинатель по имени *Bharádvāja*): «Кто презирает нас, о Маруты, или кто поносит (глумится) совершаемые заклинания (*brahma vā yo nindiṣat kriya-māṇam*) — да обернутся ему муками грехи его! Да спалит Небо ненавистника заклинания (*brahmadviṣam dyaur abhisamtapāti*)». «Семь дыханий, восемь костных мозгов — их я срубаю у тебя заклинанием (*brahmaṇā*)». В космогоническом тексте AV I, 32, в самом его начале (1), знание связывается с зиждительным словом, с которым, видимо, соотносится таинство творения, и это «великое слово» (*mahadbrahma*), похоже, сродни креативному и перформативному слову заговора-заклинания [32], обладавшему сакральным статусом. О таких словах говорится и в гимне к Агни (RV I, 67, 3—6), где отчетлива космогоническая подкладка текста, ср.: *vidántīm átra náro dhiyaṃdhā́ hṛdā́ yát taṣṭā́n m á n t r ā ṅ áśaṅsan || ajó ná kṣā́ṃ dādhā́ra pṛthivī́ṃ tastámbha dyā́m m á n t r e b h i ḥ satyaíḥ* ⟨...⟩ «Там находят его мужи, одаренные силой ви́дения, когда они произнесли священные слова, высеченные в сердце. Как Нерожденный несет он широкую Землю. Он укрепил Небо истинными священными словами». Мотивы несения (*dhar-*) и опоры-подкрепления (*stambh-*) отсылают к топике и образности знаменитого

гимна Скамбхе из «Атхарваведы» (ср. «рифмующиеся» глагольные пары — *stambh- : stabhnāti* и *skambh- : skambhnāti*), с одной стороны, и заговорным текстам космологического содержания, где объектами «заговорного» творящего действия оказываются Небо, Земля, воды и т. д., т. е. то, что в большинстве других традиций участвует в заговорах лишь как фон и/или свидетели и гаранты имеющего совершиться действия, с другой стороны. Это последнее обстоятельство дает известные основания поставить вопрос о реконструкции особого типа «космологических» заговоров или, вернее, о наличии таких космологических текстов, которые в ходе своего развития могли формировать нечто вроде «предзаговорных» текстов. Ценность ведийской традиции — в сохранении таких текстов и соответствующих им конструкций независимо от того, ориентированы ли они на макрокосмическое (мир) или микрокосмическое (человек). В этой перспективе заговоры, связанные с человеком, его потребностями, нуждами, желаниями, страхами и т. п., могут быть поняты как «оплотнение» космологических заговоров. Подобный контекст существен для понимания обозначения заговора-заклинания словом *bráhman-* (*brahmán-* 'брахман', 'жрец'), используемым и в других значениях, и для истолкования исходного смысла таких образований, как вед. *brahma-kṛ́t-*, *bráhma-kṛti-*, *brahma-kārá-* (ср. также *brahma-karman-*, *brahma-kara-* и др.).

Еще одним обозначением заговора было вед. *vácas* (собств. — 'слово', 'речь', но и 'песнь', 'изречение', 'сентенция' и т. п.), и этот выбор характерен не столько для мотивировки обозначения заговора, сколько для понимания сути слова в сакральной сфере и возможностей этого слова (*Солнце останавливали словом, | Словом разрушали города* ⟨...⟩). Слово воплощает мысль, высшее ее цветение — мудрость, и именно поэтому умное, мудрое слово действенно, в пределе (в частности, в заговоре) всесильно. В этом отношении показателен заговор на Мудрость. Ее зовут первой — «К нам ты приди сперва, о Мудрость» (*tvaṃ no medhe prathamā* ⟨...⟩ *gahi* — AV VI, 108, 1). И зовут, чтобы она вошла в заказчика заговора, который тоже хочет стать мудрым («о Агни, мудрым сделай меня!» — *mām* ⟨...⟩ *agne medhavinaṃ kṛṇu* — 108, 4). Это желание и должно быть осуществлено с помощью заговора. В этой связи очень характерно, что практически *medhā* 'Мудрость' описывается через ее отношение к *bráhman*, т. е. слову, молитве, заговору, песни[33], сакральной словесной форме (единственное исключение — в стихе 3 Мудрость названа прекрасной): «Я зову сперва Мудрость, полную *bráhman*'а, погоняемую *bráhman*'ом, прославляемую мудрецами ⟨...⟩» (*medhāmahaṃ prathamāṃ brahmaṇvatām brahmajūtām ṛṣiṣṭutām* ⟨...⟩ *huve* — 108, 2). Элемент *bráhman* в обоих этих случаях переводят как «молитва», но это лишь «узкое» толкование и к тому же не единственное из возможных; более интенсивное объяснение ведет к идее сакрального слова с отмеченными выше свойствами, и понима-

ние этого слова как молитвы не исключает «заговорность» этого слова, более непосредственно, судя по общему смыслу, выраженную в последней паде последнего стиха словом *vácas*: *medhāṃ sayaṃ medhāṃ prātirmedhāṃ medhyāndinaṃ pari* | *medhāṃ sūryasya raśmibhir vacasā veśayāmahe* (108, 5) 'Мудрость вечером, Мудрость утром, Мудрость около полудня. | Мудрость с лучами солнца — | З а к л и н а н и е м (заговором) мы велим (ей) войти в нас[34].

В более позднее время в связи с текстами заговорного типа, иногда применительно к амулетам (в частности, с записанными на них текстами заговоров-заклинаний), употребляется еще не менее чем полтора десятка обозначений, помимо уже отмеченных. Продолжается использование слова *mántra-* (: *mantr-*, *mantray-*, *abhi-mantray-* 'произносить мантру, изречение' и т. п.)[35], между прочим в составе префиксальных образований и сложных слов, ср. *mantra-mohana-* (но и отдельно *mohana-* — как заговорная чара, связанная с иллюзией, обманом, помешательством, утратой контроля разумом и т. п.), *abhi-cāra-mantra-* (но и отдельно *abhi-cārá-* 'экзорцизм', 'заклинание' и т. п., в частности в «Атхарваведе», там же — *abhi-car-* 'заговаривать', 'околдовывать', 'смущать', 'соблазнять','ставить в тупик', с отрицательным колоритом[36], ср. *abhi-caraṇī́ya-* и др.), *abhi-mantraṇa-* 'making any thing sacred by a special formula' (: *abhi-mantr-* 'обращаться с мантрой', 'освящать мантрой', ср. *abhi-mantri-*), ср. еще *anu-mantra-*, о тексте (гимне), используемом при посвящении (ср. *anu-mantraṇa-* 'посвящение с помощью гимна, молитвы' и т. п., *anu-mantrita-* и т. п.: *anu-mantṛ-* 'посвящать с помощью магической формулы', 'сопровождать ее'). Иногда в связи с заговорной темой используются слова с семантическим мотивом говорения (*vad-*): *saṃvadana-* 'заговор', но и 'амулет' (: *sam-vad-*, о совместном и одновременном говорении, о согласном звучании речи и т. п.), *saṃvadanā* и др.; с корнем *yog-* (: *yuj-* 'запрягать'), ср. *yóga-* как обозначение заговора, заклинания, магического сверхъестественного средства (но и некоей уловки, обмана, вообще замысла, определенной стратагемы), *sam-pra-yoga-* 'spell' (: *sam-pra-yuj-*, например, в отнесении к исполнению песни) и т. п.; *vaśī́-karaṇa-* 'the act of making subject, subjugating, bewitching (by means of spells), overcoming by charms and incantations' (: **vaśī-* & *kar/kṛ-/* 'исполнять желание', 'осуществлять стремление'), ср. *vaśya-karman-*, об акте подчинения чьей-то воле с помощью заклинания, заговора; *citra-karman-*, а чудесном деянии, магическом действии (в том числе и заговорном); *kávaca-* 'заговор', точнее, кусок коры, березовый лист[37] и т. п. с мистическими словами, написанными на них и представляющими, в частности, заговор в его вещественной форме, амулет; 'мистический слог, образующий составную часть мантры' и т. п. (уже в «Шатапатха-брахмане», XII, 2, 2, 7, у Панини, III, 2, 129 и др.), ср. *ku-*, *kū-* (*kavīti*, *kavate*), о громком говорении, крике, стоне, связываемое обычно с *kávaca-*[38]; ряд слов, для обозначения экзорцизмов — *śāpamantrādinā* (где

śāpa- 'проклятие', 'прощение' и т. п. сочетается с *mántra-*), *bhūtāpasāraṇa-* с идеей изгнания, удаления, устранения (*apa-sāraṇa-*), *bhūtopahatajanāt*, с идеей нанесения ущерба, вреда, оскорбления (*upa-hata-*) и т. п. (некоторые из этих примеров производят впечатление окказионализмов, а иногда и «кабинетных» лингвистических опытов, ср. Dict. Engl.-Skt. 1956: 90, 247, 372).

* * *

Известная неопределенность заговора в зеркале его обозначений (большинство их, и во всяком случае все надежные примеры, относятся не только или даже не столько к заговору, сколько к другим жанрам — молитва, песнь, гимн, изречение и т. п., в которых применена общая конструкция — будь то *mántra* или *bráhman*, — в центре которой слово, «усиленное», творящее, сакральное) в высокой степени в отличие от «Атхарваведы» отражает как неопределенность места заговоров в «Ригведе», так и неопределенность самого круга гимнов, которые принято относить к заговорам. Более того, кроме редких «четких» примеров (заговор на возвращение коров — RV X, 19, заговор против соперниц — RV X, 145, заговор против ведьмы — RV X, 155, заговоры против лихорадки — RV X, 161, 163, заговор против вредящего зародышу — RV X, 162, заговор против дурных снов — RV X, 164, заговор против голубя — RV X, 165, заговор против соперников — RV X, 166, может быть, гимн-заговор на помазание царя — RV X, 173), остальные «заговорные», квазизаговорные и так или иначе, хотя бы в отдельных своих элементах ориентирующиеся на заговоры тексты в жанровом отношении неопределенны, и эта неопределенность в принципе может быть истолкована как след непреодоленного синтетизма и соответствующего ему смешанного, «композитного» пражанра или, наоборот, как результат гибридизационного процесса, приведшего к формированию «неосинтетических» текстов, совмещающих в себе черты разных по жанру структур. Эта альтернатива в известной степени является логической именно в силу того обстоятельства, что в «Ригведе» представлены и «типичные» заговоры с развитой (если даже не завершенной) жанровой конструкцией, и неопределенно-смешанные тексты, характеризующиеся некоторыми заговорными особенностями. Законченность заговорной конструкции, хотя бы и в редких случаях, делает возможным ее взаимодействие с иножанровыми конструкциями, что и создает предпосылки для гибридизации. Тем не менее все случаи «неопределенно-смешанных» заговороподобных текстов не могут быть признаны вторичными: мифоритуальное единство ведийского комплекса, ментальные структуры «ведийского человека» (Дандекар 1938) и его самосознание, неопределенность в обозначении заговора («дотерминологический»

уровень в кодировании жанровой структуры заговора, но не способа, приема, в ней используемого) и т. п. не позволяют исключить «первоначальный» синтетизм, атмосфера которого отчетливо ощутима и во многих других случаях.

Особый вопрос — проблема адаптации «заговоров» к «гимновому» целому. В одной части примеров этот вопрос может быть снят, поскольку и гимны и заговоры имеют в своей основе одно и то же «креативное» слово, способное восполнять некий дефицит, имплицировать ситуацию, которая полагается лучшей, предпочтительной по сравнению с исходной. И в гимне и в заговоре просят о чем-то и надеются на исполнение просьбы. Уже этого достаточно для того, чтобы рассматривать гимн и заговор как «сильно-пересекающиеся» жанровые типы[39]. В другой части примеров адаптация неизбежна, хотя распознать ее нередко сложно, поскольку ее результаты совпадают с исходным положением (инновации «реставрирующего», возвратного типа). Такие примеры обычно относятся к числу «квазизаговорных», и их распределение в тексте «Ригведы» — более или менее случайное, предполагающее изолированность. Наконец, в третьей части примеров адаптации или нет, или она минимальна: «заговорная» структура выступает в этих случаях наиболее четко, а сами заговоры этого типа или концентрируются в определенном месте собрания гимнов, или даются изолированно, но зато в некоем отмеченном стандартном месте книги.

Здесь возникает вопрос о распределении заговоров в тексте собрания гимнов, в «Ригведе». Всего в этом собрании гимнов, как считается, около 30 «заговорных» текстов. Степень их «заговорности» колеблется весьма значительно — от бесспорных заговоров, имеющих, однако, форму гимнов или, по крайней мере, не исключающих их двойного «вхождения» (и в заговорное, и в гимновое жанровое пространство), и до текстов, которые никто из исследователей до сих пор не относил к заговорам и которые тем не менее в свете разных соображений, часть которых будет приведена далее, с большим или меньшим вероятием могут быть причислены к заговорам или, во всяком случае, образуют смежные заговорам «заговороподобные» структуры, весьма важные в силу их промежуточного положения при решении проблемы происхождения ведийской заговорной традиции.

При всей искусственности и непервичности состава текстов, образующих «Ригведу», пренебрежение к сложившимся данностям, определяющим сам характер этого памятника в течение длительнейшей временной полосы и традицию его восприятия, понимания и истолкования, было бы непоправимой ошибкой. «Ригведа» в том виде, как она нам известна, есть некая реальность и не только в ее отдельных частях, но именно как ц е л о е. И это целое образует то силовое поле, которое многое определяет и в частностях, заявляя о себе как бы даже и помимо начальной предназначенности отдельных фраг-

ментов. Роль этого целого прослеживается и в распределении заговоров в «Ригведе», которое никак не может быть сведено к случайности.

Первое, что бросается в глаза при обращении к проблеме дистрибуции заговоров, — наличие бесспорного и единого ядра их в X мандале. Это ядро включает в себя шесть подряд следующих «гимнов» (X, 161—166), «заговорность» которых достигает высшего для «Ригведы» уровня[40]. Более того, незадолго до этого ядра и вскоре после него размещены по два-три заговора (ср. X, 145 — против соперниц; X, 155 — против ведьмы; X, 173 — на помазание царя на царство; X, 183 — на рождение сына; X, 184 — на зачатие и роды), которые как бы отмечают пределы «заговорного» поля, образуемого воздействием упомянутого ядра. Есть основания думать, что зазоры между ядром и границами его влияния образуют два «подпространства», где также могло бы обнаружиться присутствие «заговорного» начала (см. ниже). Во всяком случае, не меньше половины всех заговоров «Ригведы» приходится на X мандалу (практически на последнюю ее четверть), и эта половина — «лучшая». В других мандалах заговоры помещаются чаще всего в последнем гимне соответствующего «круга», ср. I, 191 — против ядовитых животных (насекомые, скорпионы, змеи); II, 42, 43 — к вещей птице; VI, 75 — к оружию (заклинание оружия); VII, 103 — к лягушкам; 104 — против злых духов; X, 191 — к единению-согласию (в реконструкции, см. выше), причем в последнем случае конец двойной — мандалы и всего собрания гимнов. Помимо заговоров X мандалы и заговоров, завершающих мандалы, в других местах надежных заговоров, строго говоря, и нет, хотя некоторые гимны должны быть проверены на критерий «заговорности».

К числу таких гимнов прежде всего следует отнести I, 133 («К Индре»), гимн, в котором при наличии собственно гимновых структур (в частности, и отсылающих к нарративным элементам) и перволичного зачина, представляющего собою как бы основание для обращения к Индре с определенными просьбами («Оба мира я о ч и щ а ю законом [*ubhé punāmi ródasī ṛténa*]. Я с ж и г а ю, великие силы лжи, лишенные Индры [*drúho dahāmi sám mahī́r anindrā́ḥ*] (там), где недруги были настигнуты (и) убиты [*hatā́ amítrā*], растерзанные [*tṛḍhā́*], полегли они кругом на месте бойни», — 133, 1), содержатся вполне определенные черты заговора против колдунов, злых духов и демонов, поразить которых «заказчики» заговора просят Индру: «Настигнув же (их), о повелитель давильных камней, головы колдунов р а з м о з ж и [*śirṣā́ yātumátīnām chindhi*] ⟨...⟩ Р а з н е с и [*jahi*], о щедрый, толпу этих колдуний [*śárdho yātumátīnām*] ⟨...⟩ О Индра, р а з д а в и пишачи [*piśā́cim indra sám mṛṇa*] ⟨...⟩ п о в е р г н и ниц любого ракшаса! [*sárvam rákṣo ní barhaya*]. В з о р в и [*dādṛhi*], о Индра, великих (демонов) ⟨...⟩» (RV I, 133, 2—6). Этот фрагмент может пониматься как своего рода контаминация (с соответствующей переработкой) обычно остающейся вне текста заговора просьбы-«заказа»

к исполнителю заговора (в данном случае к Индре), введенной на этот раз в сам текст, и предполагаемого заговорного текста самого Индры, строимого от первого лица (ср. начало: «Я очищаю ⟨...⟩ сжигаю ⟨...⟩»), ср. в реконструкции: «⟨...⟩ головы колдунов размозжу я ⟨...⟩ Разнесу я толпу этих колдуний ⟨...⟩, раздавлю пишачи ⟨...⟩ повергну ниц любого ракшаса. Взорву великих (демонов) ⟨...⟩». Похоже, что заговорное начало присутствует в некоторых гимнах, обращенных к богу грозы Парджанье. Таков гимн V, 83, 2. Основания для призыва именно этого бога — «Он разбивает деревья и убивает ракшасов (*ví* ⟨...⟩ *hanty utá hanti* ⟨...⟩) ⟨...⟩ гремя, убивает злодеев (*stanáyan hánti*)»; он вызывает вестников дождя, создает дождевую тучу (*kṛṇuté varṣyàṃ nábhaḥ*) (83, 2—3). Следствия этих действий — веют ветры, падают молнии, расправляются растения, набухает небо, рождается свежесть, низко склоняется Земля, скачут копытные, расцветают разноцветные растения (83, 4—5). И все это совершается по закону (*vratá-*) Парджаньей, ср. I, 133 — о законе (*ṛtá-*) Индры в аналогичной ситуации. «Заговорное» начинается с обращения к сопутствующим Парджанье Марутам: «Дайте нам дождь с Неба ⟨...⟩!» (*rarīdhvam*). Сделайте, чтоб били (*prá pinvata*) ключом потоки жеребца!» (83, 6). И далее — «подойди (*éhy*) к нам сюда с этим громом, выливая воду (*apó niṣiñcann*)» (83, 6); «Реви, греми, вложи зародыш, летай ⟨...⟩ на колеснице, полной воды, тяни ⟨...⟩ вниз развязанный бурдюк — так, чтобы сровнялись холмы и долы» (83, 7); «Поднимай огромную бадью! Выливай (ее)!» — чтобы хлынули ручьи, «пропитай жиром Землю и Небо!» (83, 8), — чтобы был хороший водопой для коров. Но и — когда все это сделано — «Ты вызвал дождь — так прекрати же его вовремя! (*ávarṣīr varṣám úd u ṣū gṛbhāya*)» (83, 10). Многое в этом гимне говорит за то, что в его основе лежит заговор на вызывание дождя (и — как следствие — плодородия) и на прекращение его, хорошо известный и в других традициях. Мотивы разбивания, убивания всего враждебного отсылают и к подобным мотивам в связи с Индрой (ср. выше, I, 133) и с другими образами Бога Грозы, ср. литовского Перкунаса, чье имя этимологически родственно имени Парджаньи и с которым связаны заговоры-молитвы от грома. Уже Ян Ласицкий в начале XVII в. приводит сходное обращение к Перкунасу — *Perkune deuaite niemuski und mana, dievu melsu, tavvi palti miessu* 'О Перкунас, боженька, не ударяй в меня, бога молю, я тебе брошу кусок сала' (Маннгардт 1936: 356, 382). Этот мотив связывается с Перкунасом в заговорах, молитвах, формульных просьбах и т. п. по сей день. Ср.: *Perkūnas Dievaiti, nemušk(ie) žemaitį!* (вар. — *netrenk*), но *mušk(ie) gudą, kaip šunį rudą* 'бей гуда (русского), как пса рыжего'; или же *Apsaugok, Dieve, nuo Perkūno, žaibo, nuo audros, nuo visokios velnio galybės* 'Сохрани, Боже, от Перкунаса, от молнии, от бури, от всякой чертовской силы' и т. п. (Балис 1937: 200—202 и др.).

Следующий за рассмотренным гимн (RV V, 84) обращен к Земле и в реконструкции представляет собой продолжение гимна к Парджанье (V, 83). Оснований для этого несколько. Прежде всего, в гимне V, 84 Земля описывается во время грозы, призыв к которой содержался в V, 83. «Сама крепкая, ты именно (та), что силой удерживает (букв. — удерживаешь) землей (-почвой) большие деревья. Когда для тебя (сверкают) м о л н и и из т у ч и (и) п о т о к и д о ж д я изливаются с Неба»[41]. Далее, этот гимн — единственный, посвященный исключительно Земле: во всех других гимнах Земля выступает в паре с Небом — Небо-Земля (ср. VI, 70 и др.)[42]. Многое говорит за то, что эта исключительность может быть снята при предположении о единой протогимновой (протозаговорной) конструкции, из которой возникли и V, 83 и V, 84; во всяком случае, в гимне к Парджанье (V, 83) Небо и Земля соприсутствуют (ср. *pṛthivī́m*, 4, *pṛthivī́*, 5, *pṛthivyā́m ádhi*, 9, но *divó*, 6, *svàḥ*, 4 при неоднократном подчеркивании вертикального движения в направлении сверху вниз, ср, 5—8), хотя абсолютное первенство принадлежит Небу и Парджанье как его представителю («сыну Неба», ср. *divás putrā́ya*, RV VII, 102, 1), тогда как в гимне «К Земле» соотношение между Землей и Небом обратное, и лишь в сумме взаимодополнительные тексты V, 83 и V, 84 образуют ц е л о е. Наконец, существенно, что только это целое адекватно реализует идею плодородия как результата оплодотворения Земли Небом; ср., с одной стороны, Парджанью, который осеменяет-оплодотворяет Землю (*parjányaḥ pṛthivī́m rétasā́vati*, 83, 4), а с другой — Землю, богатую, светлую, подвижную, крепкую, принимающую в себя излияния Неба в виде дождя-семени: *dṛḍhā́* ⟨...⟩ *divó vár̥ṣanti vṛṣṭáyaḥ* (84, 3) 'крепкая ⟨...⟩ (и) потоки дождя дождят (на нее) с Неба'. Особенно показательна отсылка к образу соития в стихе V, 84, 2. Речь идет о восхвалениях Земле, «которая отбрасывает излияние (Неба), словно кобылица ржущего коня»[43]. Все, что несет на себе Земля (*bibharṣi pṛthivi* 'ты несешь, о Земля', 84, 2)[44], — ее бремя, плоды беременности, залоги Неба на Земле. Эта часть «протогимна» наиболее полно реализует идею заговора на плодородие, взятую с точки зрения Земли-родительницы, супруги Неба[45], и в этом отношении заговор-гимн к Земле аналогичен институализированным заговорам к Водам в «Атхарваведе» (ср. I, 6; I, 33; VI, 23 — «К водам — на благо»; VI, 24 — «К водам — на исцеление»; XIX, 69 — «К водам — на долгую жизнь»; ср. еще III, 13 и др.), ср. Атхарваведа 1976, 280—283, 385—386. Точка зрения супруга, или Парджаньи, как «сына Неба», отражена в двух подряд следующих гимнах, обращенных к Парджанье (VII, 101—102), который порождает теленка, зачинает росток (зародыш) растения, умножает растения и воды (он также бык, «осеменяющий все [растения]», «готовящий плод чрева коровы, лошади и женщин»[46] и т. п.). Следовательно, и эти два гимна могут, видимо, рассматриваться как некие трансформы заговорного типа с особой

специализацией — «На плодородие» (в разных его аспектах), отраженного в целом ряде атхарванических заговоров: «На успешное зачатие», «На успешные роды», «На мужскую силу», «На обилие зерна», «На рост ячменя», «На изобилие скота», «На процветание» и т. п.[47]

В связи с затронутой выше темой супруги Индры (соответственно — Неба, Парджаньи и т. п.) особого внимания заслуживает гимн X, 159 — «Самовосхваление женщины», который, по сути дела, родствен заговорным текстам жанра «На успех» (в варианте — на первенство среди женщин, на победу над соперницами, ср. X, 145 — «Против соперниц»). Характерно, что автором этого гимна из жанра *ātmastuti* по традиции считается Шачи Пауломи (*Śaci Paulomī*), т. е. Шачи (супруга Индры в более поздних индуистских версиях). Несмотря на известные сомнения, призрак темы «супружества» неотделим от текста — тем более что самовосхваляющая себя женщина озабочена не только победой над соперницами, но и над мужем, причем с целью господства («Я победила всех вместе этих соперниц, превзойдя [их всех], чтобы над этим мужем и над его родом господствовать», X, 159, 6: *yáthāhám asyá vīrásya virā́jāni jánasya ca*); о победе над мужем объявляется уже в первом стихе — «Ведь я, умная, мужа одолела, покорительница»; характерно, что самовосхвалению женщины соответствует самовосхваление бога, напившегося сомы (X, 119), т. е. Индры, упоминаемого и в X, 159, 4. Можно думать, что гимн отражает некую «состязательную» конструкцию, уместную в ситуации «конкурса невест» для царя или «царя богов» Индры, правда, в том варианте, когда не будущий муж выбирает себе жену, а именно последняя — мужа. Во всяком случае, ее повелительность распространяется прежде всего на мужа — «Я знамя, я глава, я сильная, за мной — последнее слово. Только мою волю муж должен исполнять: (ведь я) повелительница! ⟨...⟩ Для мужа мой зов — самый высший» и лишь после этого — «Нет у меня соперниц! Я — убийца соперниц». В свете сказанного наиболее вероятна трактовка женщины этого гимна именно как жены Индры.

Вероятно, заговорная конструкция лежит и в основе гимна VIII, 91, посвященного исцелению Апалы (Apālā, 91, 7), дочери Атри. Сама тема исцеления предполагает в древнеиндийской традиции ведийской эпохи прежде всего заговор. Форма гимна также ориентирует на заговорную структуру: обрамляющие стихи 1 и 7 образуют нарративную часть — девушка, пошедшая к реке за водой, находит сому и принимает решение выжать сок сомы для Индры (исходная ситуация); в результате Индра очистил пораженную болезнью кожу Апалы и сделал, ее гладкой («солнцеподобной», букв. — 'солнечнокожей'): *apālā́m indro trí̄ṣ pū́tvy ákṛṇoḥ sū́ryatvacam* (91, 7)[48]. Средняя же часть гимна (стихи 2—6) представляет собой монолог Апалы, по которому, однако, отчасти восстанавливается общий смысл речевой партии Индры и с

вероятием предполагаются некоторые ритуальные действия. Таким образом, эта часть могла бы трактоваться как косвенное, через монолог представляемое описание ритуала излечения, в котором участвуют «заказчик» (точнее, «заказчица» — Апала) и исполнитель ритуала (Индра). «Заклинание образует заключение и одновременно point гимна» (Гельднер 1951: II, 414). Действительно, эта средняя часть есть подлинное заклинание-заговор с выделенным центром (*kuvíc* 〈...〉 *kuvít kárat kuvín* 〈...〉 *kárat kuvít* 〈...〉), реализующим две идеи — уверенности-неотвратимости и делания[49], с заклинательным призывом «медленно потихоньку, медленно еще тише, стекай (сочись) капля (сока) для Индры»[50], с типичным заговорным параллелизмом [голова отца Апалы, тело (кожа) Апалы, засеянное поле, которые все с помощью Индры покрылись обильными волосами][51]. Мотив волос, их обилия, волосатости — из числа отмеченных, и не случайно он нередко фигурирует в заговорах на плодородие, детородную силу, изобилие в потомстве[52].

Эта же идея плодородия в «растительном» и «животном» коде развивается в двух идущих подряд гимнах IV мандалы — в IV, 57 («К божествам поля») и в IV, 58 («К жиру»), интересных и сами по себе, и в связи с «заговороподобностью» ряда фрагментов, особенно при реконструкции. Ср. «О господин поля, подоись у нас медовой волной, словно корова — молоком» (IV, 57, 2), отсылающее, возможно, к типичной «уподобительной» конструкции заговора «К а к корова доится молоком, т а к господин поля доится медовой волной», или «Вместе сливаются потоки (речи), словно ручейки» (IV, 58, 6), предполагающее с известным вероятием «К а к сливаются ручейки, т а к сливаются потоки (речи)», и т. п.

Разумеется, этими гимнами не исчерпываются тексты, в той или иной степени подозреваемые в «заговороподобности»[53], но здесь важнее указать некоторые типовые критерии, позволяющие судить об этой черте гимнов, напомнив при этом, что одним из важнейших критериев при всей его расплывчивости в отдельных конкретных случаях является м а г и ч е с к и й характер текстов — как в общей атмосфере соответствующих гимнов, так и в специальных частных приемах. При всем различии между «и е р а т и з м о м» «Ригведы» с характерным для нее обращением к богам и «м а г и з м о м» «Атхарваведы» с ее апелляцией к сфере абстрактных природных сил, энергий, субстанций и сфере «демонического», между ориентацией на высокие шраута-ритуалы и ориентацией на более скромные, домашние грихья-обряды граница между религией и магией, тем более — соответственно между обоими этими памятниками, не только не абсолютна, но в некоторых, не столь уж редких случаях неясна, а иногда и сильно минимализирована (ср. Рену 1942: 16 и сл. и др.). Наконец, как в «Атхарваведе» встречаются островки «иератического» и «космологического», так и «в «Ригведе» есть бесспорные анклавы

«магического». Заговоры-заклинания «Ригведы» в значительной степени и формируют эти анклавы. Практика символической магии с ее принципом эквивалентности, постулирующим некий «каузальный нексус», определяющий связь (*bándhu-*), связанность (ср. выше о связанности-несвязанности), сродство субстанций, которые понимаются как эквивалентные [54], хорошо известна и «Ригведе», причем в обоих вариантах — как белой, так и черной магии. Сама «наука» жертвоприношения понималась как система иерархической магии (Шайер 1925: 19), которая в свое время, задолго до Леви-Стросса, была названа «vorwissenschaftliche Wissenschaft» (ср. Ольденберг 1919; ср. также Леви 1898; Леви-Стросс 1962), и «Ригведа», не говоря о более поздней ведийской литературе, хорошо знала колдунов, колдуний, ведьм, заклинателей [55], как и действия, ими совершаемые (характерна зыбкость, иногда неуследимость грани между исполнителем «беломагических» заговоров и колдунами, с одной стороны, и между последними и нечистыми духами, демоническими существами — с другой). Черная магия в заговорах применяется и тогда, когда они направлены против нечистой силы или явных врагов, от которых исходит вредоносность, и тогда, когда речь идет о людях, чьи интересы в данный момент пересекаются с интересами заказчика заговора (соперники в любви, неугодные сородичи, те, кто мешает жертвоприношению, и т. п.), одним словом, те, о ком говорит знаменитая формула, не раз встречающаяся в «Атхарваведе», — «Кто нас ненавидит, и кого ненавидим мы» (*yo asmān dveṣṭi yaṃ ca vayaṃ dviṣmaḥ*).

Во всяком случае, связь заговоров-заклинаний с магией в древнеиндийской традиции хорошо известна и исследована; тем более это относится к самой магии, ее принципам, приемам, с нею связанным, и вещным атрибутам (ср. *maṇi-* 'амулет' и т. п.), магическим ритуалам и текстам, к использованию ее для практических целей и т. п. [56] Совершенно очевидно, что «магическое» в «Ригведе» наиболее полно выступает в гимнах жанра «против» (contra), образующих, как уже говорилось, заговорное ядро (X, 161—166 и еще несколько гимнов-заговоров в разных мандалах). Но было бы ошибкой опираться только на критерий «магичности» при проверке гимнов на «заговорность». Нельзя не считаться с тем, что в последние десятилетия были высказаны соображения о заговорной природе нескольких таких гимнов, в которых «магическое» или отсутствует вовсе, или же почти неощутимо.

Так, знаменитый гимн I, 179, представляющий собой диалог между риши Агастьей и его женой Лопамудрой, был истолкован как искупительный заговор (собственно, его произносит брахмачарин, ученик Агастьи, живущий у него в доме) [57], как бы восполняющий грех — нарушение обета целомудрия [58]. «Искупительный заговор получает свою силу из той истины (Wahrheit), которая содержится в диалоге и в заключительном стихе» (Тиме 1964: 76, ср. также Тиме 1971).

Другой пример — также знаменитый гимн лягушкам, казалось бы, менее всего подозревавшийся в заговорном происхождении, — RV VII, 103. В ведологии надолго укоренилось мнение, совершенно не оправданное всей суммой данных, по которым можно судить о ведийской ментальности. Согласно этому мнению, гимн рассматривался как редкий образец древнеиндийского юмора, случайно оказавшийся в собрании священных гимнов, и даже как сатира на брахманов. Что такое мнение ошибочно, очевидно, и нет смысла специально опровергать его. Тем не менее обнаружение в гимне заговорной основы (Гонда 1948; Гонда 1975: 144—148) было большой неожиданностью. В пользу этой точки зрения говорит ряд данных — положение гимна в VII мандале [предпоследнее место, при том, что последнее место фактически занимает тоже заговор — против злых духов; в то же время гимну VII, 103 предшествуют два гимна (101—102) к Парджанье, см. о них выше]; общий «заговорный» контекст, проясняющийся при новой трактовке гимнов VII, 101—102; единая его тема — вызывание дождя, равно реализуемая и «умножителем» вод Парджаньей (*yó várdhana* ⟨...⟩ *apā́ṃ*), и лягушками, предвещающими дождь и использующимися в Индии даже в настоящее время в обрядах вызывания дождя; мотив плодородия, связываемый с лягушками в последнем стихе[59]: «Богатства дала та ⟨...⟩ Лягушки, дающие сотни коров при тысячном выжимании сомы, продлили (за это) срок (своей) жизни» (VII, 103, 10)[60]; и, возможно, намек на жанр заговора: брахманы, которым в этом гимне уподобляются лягушки (ср, 103, 1, 7, 8), «возвысили голос, произнося молитву-заговор, посвященную началу года» (*brahmaṇā́sah* ⟨...⟩ *vácam akrata bráhma kṛṇvántaḥ parivatsarī́ṇaṃ* (103, 8), ср. выше о *bráhman* как о заговоре-молитве); в этом контексте понятно, что предикаты возвышения голоса и произнесения молитвы-заговора относятся и к лягушкам, а весь текст VII, 103 обретает черты «авторефлексивности» (заговор «на лягушек», на вызывание с их помощью дождя, произносят сами лягушки)[61], ср. также использование лягушек для заговаривания перемежающейся лихорадки (RV VII, 116), при насылании несчастья на врагов и т. п.

Третий пример — тоже из числа самых знаменитых. Речь идет о гимне игрока в кости — RV X, 34, тоже воспринимавшемся долгое время в несколько неожиданном для собрания гимнов ракурсе — как своего рода исповедь игрока, данная в форме, напоминающей монологизированную балладу. Однако за этой внешностью справедливо усматривается лежащий в глубине прототип — магическое заклинание против игральных костей, направленное на освобождение игрока от состояния околдованности его костями и предполагающее отсылку этого колдовства на другого (как известно, это типичный заговорный прием в отношении болезней, страстей, зол, которыми одержим заказчик заговора): «Игрок стал мучиться ⟨...⟩ и вот он, жалкий, упал у огня.

(Тот), кто есть полководец вашей великой армии, первый царь стаи, ему я протягиваю десять (пальцев) и говорю эту клятву (*tásmai kṛṇomi* 〈...〉 *dáś āham prā́cīs tad ṛtám vadāmi*[62]): Я не удерживаю богатства! (*ná dhánā ruṇadhmi*)[63]. Не играй костями, вспахивай ниву, наслаждайся имуществом 〈...〉 Вот коровы, о игрок, вот жена — на это указывает мне этот господин Савитар[64]. Заключите же дружбу! Помилуйте нас! Не привораживайте нас (так) сильно (своим) ужасным (колдовством)! (〈...〉 *mā́ no ghoréṇa caratābhí dhṛṣṇú*). Да уляжется ваша ярость (*manyúr*), враждебность! Пусть другой будет в сетях коричневых (костей)! (*anyó babhrūṇā́m prasitau nv àstu*)» (RV X, 34, 11—14).

Эти и подобные им испытания («проверки») на «заговорность» отдельных гимнов «Ригведы», конечно, несколько смазывают картину того четкого и «правильного» размещения заговоров, о которой говорилось ранее. Тем не менее сам принцип определенного, в соответствии с некими критериями, распределения сохраняется, и, более того, выявленные отступления от нормы, пожалуй, могут свидетельствовать о том, что составители собрания гимнов уже не ощущали заговорности целого ряда текстов и размещали их не по правилам дистрибуции, действительной исключительно для заговоров.

Самым ярким доказательством преднамеренности и продуманности в распределении заговоров, как уже упоминалось, является ядро — гимны-заговоры X, 161—166. Пять из шести этих гимнов-заговоров — из жанра «Против». Сюда входят два заговора «Против лихорадки» (X, 161 и 163). Лихорадка (*yákṣma-*), по-видимому, была какой-то разновидностью чахотки (Мюллер 1956)[65] и имела большое распространение в Древней Индии. Во всяком случае, заговоры против «якшмы» засвидетельствованы в «Атхарваведе» (II, 33; VI, 85), хотя более широко представлены здесь заговоры против другого вида лихорадки — *takmán-*.

Текст X, 161 — типичный заговор, на коротком пространстве в пять стихов развертывающий многообразие своих приемов и используемых здесь средств. Экспрессия, динамичность, «репортажность» заговора создают эффект непосредственного присутствия и позволяют считать этот текст шедевром всей индоевропейской традиции «противолихорадочных» заговоров. Диапазон выбора в заговоре максимален — жизнь или смерть, небытие; актуальное состояние — угроза смерти, кажется, что жизнь уже ушла («Угасла ли (его) жизнь, ушел ли (он), предстал ли (он) пред смертью»[66]); цель — возвращение к жизни, невредимо-цельной и как бы заново рожденной (мотив «вновь», «снова», «заново» дважды подчеркнут в последнем стихе и имеет целью создать иллюзию действительного спасения из лона Небытия и воскресения, возрождения к жизни)[67]. Полюс смерти обозначен через *mṛtyú-* (: *mṛ-* 'умирать') и *nírṛter upástha-* 'лоно Небытия' (букв. — 'становище [*upastha-*] Небытия'). Полюс жизни обнаруживает себя по всему тексту, но су-

щественно по-разному. Цель заговора, освобождения, которое он должен принести, — *jīvanā́ya* 'чтобы (ты) жил'. Эта цель — единственно правильная в условиях, когда кажется, что жизнь уже угасла (*kṣitā́yur*). Первый шаг на пути к достижению цели — магическое опережение ее, представление ее как уже достигнутого состояния — «Я отвоевал его (больного лихорадкой. — *В. Т.*) (для жизни) в сто осеней ⟨...⟩ я вырвал его на столетнюю жизнь с помощью жертвенного напитка»[68]. Этот бросок магического опережения как бы захватывает часть имеющей вот-вот угаснуть, уйти жизни или, точнее, обозначает решительное намерение бороться за жизнь. Благодаря ему исполнителю заговора и соответствующего обряда, а через него и заказчику заговора удается как-то и где-то угнездиться в жизни, хотя и периферийно, поверхностно, скорее мысленно, чем на самом деле. Но это закрепление на пятачке жизненного плацдарма — вынужденная мера, которая при удаче может оказаться спасительной, — устанавливает единственную возможную сейчас связь с целым жизни, и как только эта связь установлена, можно начинать уже не выходящую за пределы правил импровизацию, оправданную лишь экстремальностью ситуации, в которой никакие иные меры не годятся, но последовательное, шаг за шагом и в соответствии с «заклинательными» правилами осуществляемое отвоевание жизненного пространства, освобождение его из лона Небытия: «Живи, процветая (букв. — 'возрастая') ⟨...⟩ с помощью жертвенного напитка, дающего сто жизней, пусть снова вернут его!»[69] Когда же отчетливо обозначился успех в борьбе за жизнь, исполнитель заговора в последней паде последнего стиха как итог заговорного обряда — и тоже с опережением, но уже иного характера (полагание надежды и веры в благой исход) — объявляет: «И невредимую жизнь твою я нашел»[70]. И найденное да пребудет!

Словарь «жизни», как ясно из предыдущего, в этом гимне-заговоре существенно богаче словаря «смерти», и это преимущество еще увеличивается при анализе ключевых слов текста. Три из них уже названы — «жизнь», «невредимая» («целостная»), о жизни, и «снова» («вновь»). Этот локальный словарик «положительно-ключевых» слов может быть продолжен. Тему долголетней жизни (*ā́yuṣ*) подхватывает числительное сто (*śatá-*), девятикратно появляющееся в пяти стихах (причем четырежды в связи с осенью — *śaráda-*, временем плодоношения, торжества жизни; кстати, осень — *śaráda-* как ключевое слово встречается и в других гимнах): «Я отвоевал его для жизни в сто осеней! Я вырвал его с помощью жертвенного напитка, тысячеглазого (*sahasrākṣeṇa* — *sahásra-* 'тысяча' как "большая сотня" и *akṣá-* 'глаз', 'око'), дающего сто жизней в сто осеней, чтобы сто осеней вел его Индра на ту сторону любой опасности! Живи, процветая, сто осеней, сто зим и сто весен! Сто! ⟨...⟩ с помощью жертвенного напитка, дающего

сто жизней ⟨...⟩» (161, 2—4 — так что «сто» отсутствует лишь в первом и в последнем стихах, что соответствует определенной логике: образ-заклинание, собственно, и ограничивается срединной частью, стихами 2—4; следовательно, строго говоря, девять употреблений «сто» и одно «большого» сто — тысячи приходится на три стиха)[71]. Еще одним ключевым словом оказывается *haviṣ* 'жертвенный напиток', трижды выступающее в тексте, все три раза в форме Instr. *havíṣā*, соотносимой с идеей чудесного средства-орудия спасения жизни ради нее самой: «Я освобождаю тебя с помощью жертвенного напитка — чтобы (ты) жил» (1) — «Я вырвал его с помощью жертвенного напитка ⟨...⟩» (3) — «С помощью жертвенного напитка ⟨...⟩ пусть снова вернут его!» (4). Это *havíṣā* связывает заговор с ритуалом вообще, с обрядом, конкретно сопровождающим этот заговор от якшмы, и с «вещественным» элементом заговорного обряда, зафиксированным в тексте заговора.

Если словарь заговора оформляет ключевые «предметные» индексы заговора, позволяющие восстановить общую схему заговора [обретение-нахождение с помощью жертвенного напитка невредимо-целостной жизни в сто осеней, нового (вновь) рождения ее], — то грамматика заговора прямо ведет и вводит в диалектику заговора и, насколько можно по нему судить, ритуала. Стихия превращения, изменения, сложной игры «реального» и «потенциального», разных модусов и позиций господствует тут. Перволичная форма (впрочем, личное местоимение *ahám* 'я' отсутствует, и перволичность реализуется глаголами в личной форме, подавляющее большинство которых в 1-м лице, и контрастными второличными *tvā*, *te*, и третьеличными *enam*), кажется, единственное средство, которое скрепляет причудливо построенную и готовую распасться структуру. Но внимательное рассмотрение показывает, что и первое лицо при всем его безраздельном доминировании[72] («абсолютный» монолог, при котором исполнитель заговора всегда в той точке, откуда исходит речь: лишь в одном стихе [4] нет перволичной формы, зато в стихах 1—3 и 5 целых семь перволичных форм), во всяком случае, не цельно и не монолитно, но внутренне «диалектизировано» и диалогизировано — настолько, что тень известной мнимости отбрасывается и на него. Этот эффект «неопределенности» происходит от того, что заказчик заговора и заговорного обряда для «Я» исполнителя заговора — величина переменная: он толкуется то как соучастник диалога, речевая партия которого не попала в текст, т. е. как ты (ср. *tvā*, *te*, *ā́gāḥ*), то как лицо, находящееся вне диалога, то третье лицо, о котором говорят он (ср. *enam*), и современный читатель должен догадаться, что ты — это он[73], и совместить две, казалось бы, взаимоисключающие позиции в некоем противоречивом двусоставном единстве[74].

Сходная игра идет и с временны́ми и модальными планами, и дело не в естественной «ситуации», следующей мене времен и наклонений, а в том, что

эта игра-мена приурочена к грамматическому определению действий одного лица (исполнителя) и в одной и той же ситуации, во всяком случае, с точки зрения «внешнего» восприятия. Две пары оппозиций реализуют эту игру — план настоящего и план прошлого [*muñcā́mi*, *ā́ harāmi*, но *áspārṣam*, *ā́hārṣaṃ* (дважды), *avidam* (дважды), т. е. презенс — аорист или в несколько ином аспекте: длительность-незавершенность — точечность-завершенность], во-первых, и, во-вторых, план реально-безусловного прямого модуса — план «нереально»-условного косвенного модуса [*muñcā́mi*, *jagrā́ha*, *ā́ harāmi*, *áspārṣam*, *ā́hārṣaṃ*, *ā́hārṣaṃ*, *avidam*, *ā́gāḥ*, *'vidam*, но *prá mumuktam*, *náyāti*, *jīva*, *púnar duḥ*, т. е. индикатив (прямое наклонение) — императив, оптатив, инъюнктив (косвенное наклонение)]. И во всех этих случаях выбор определяется не только, а подчас и не столько реальной ситуацией, подлежащей языковому кодированию на грамматическом уровне, сколько «мысленным» передвижением исполнителя заговора во временно́м и модальном пространствах. Значение же этих «мысленных» передвижений, поскольку о них можно судить по выбору грамматических форм, в том, что они надежно отражают специфику психологической реальности того, кто исполняет заговор и находится внутри ритуального пространства, в значительной степени им же самим контролируемого и отчасти даже создаваемого.

Второй в «Ригведе» гимн-заговор против лихорадки — X, 163. Он носит совсем иной характер — классифицирующе-анатомический (в шести стихах — без малого сорок названий частей тела, «мест», где гнездится болезнь и откуда она с помощью заговора должна быть изгнана), из жанра «отсылка болезни», точнее, «изгнание» ее[75]. Заговор построен просто. Его общая схема — Subj. (Я) & Praed. (изгонять-извергать-выталкивать) & Obj. (лихорадка-якшма) & Obj.-Loc. (части тела), грамматически — Nom. Sg. 1 Pron. pers. & 1Sg. Praes. & Acc. Sg. & Abl. Sg., Pl. В текстовом выражении — из частей тела (см. далее) *yákṣmaṃ ví vṛhāmi*, т. е. «Из твоих глаз, носа (букв. — ноздрей), ушей, подбородка извергаю я якшму головную из мозга, из языка. Из затылка, из шеи, из позвонков, из спинного хребта извергаю я якшму предплечную, из плеч, из рук извергаю я»[76]; далее следуют внутренние органы брюшной полости в составе той же схемы — кишки, прямая кишка, сердце, почки, печень, потроха (?), потом — бедра, коленные чашечки, носки... кости, ногти, волосы, сочленения, как бы итог — все тело, вся самость (*sárvasmād ātmánas*), весь состав членов. Шестикратно завершающее каждый стих формульное заклинание *ví vṛhāmi* — именно то «креативное» заговорное слово-дело, природа которого неотделима от этого жанра. Это заклинание не только содержит в себе главную идею заговора и задает его ритм, но и некий анатомический экскурс, в котором перебираются все члены, весь состав тела и указываются «под-составы» его, дающие представление об анатомической клас-

сификации, кстати, более или менее совпадающей с показаниями других источников. Весьма существенно, что заговор RV X, 163 текстуально исключительно близок заговору AV II, 33. Более того, первые два стиха в каждом из сопоставляемых заговоров безусловно предполагают единый текст. Стих X, 163 как бы синтезирует (разумеется, с некоторыми изъятиями) два стиха — AV II, 33, 3—4. Стих X, 163, 4 соотносится с II, 33, 5, а стих 163, 5 отчасти воспроизводит мотивы II, 33, 4, а отчасти II, 33, 6. Последние стихи в обоих заговорах (RV X, 163, 6 и AV II, 33, 7) в целом совпадают, но в AV имеется лишняя пада, в которой упоминается Кашьяпа, знаменитый риши древних времен [77]. Совершенно очевидно, что оба эти предельно сближенные друг с другом текста отражают некий индоевропейский источник — если даже не единый прототекст, то, во всяком случае, общую единую схему, хотя эта схема заполняется конкретными элементами, причем многие из них имеют надежную индоевропейскую этимологию [это относится и к ключевому термину *ví vṛhāmi* — из и.-евр. **u̯er-g'h-*, ср. лат. *vello* 'выщипывать', 'выдергивать', 'вырывать', может быть, хеттск. *u̯elku-* 'трава' (букв. — 'выдернутая') и т. д., но особенно слав. **vьrgati*, **vьrgnǫti*, **vьrgti* (ср. болг. *вр̀ъгам*, с.-хорв. *вр̏гнем*, чеш. *vrhati* и т. п.): **vorg-* с предполагаемым кентумным рефлексом] [78]. Некоторые русские заговоры против болезней чрезвычайно близки к ведийским образцам и не уступают им, во всяком случае, в детальности «анатомических» списков [79]. Впрочем, существенны не только сами списки, но и те формульные композиции, которые строятся из элементов этих списков и предикатов, равно относящихся и к космологическому (макрокосмическому), и к антропологическому (микрокосмическому) планам, подчеркивая тем самым их внутреннее единство, и которые послужили основой фонда поэтических формул в архаичной индоевропейской традиции [80].

Оба гимна-заговора против лихорадки (RV X, 161 и 163) разъединены гимном-заговором против того, кто вредит зародышу (X, 162). Согласно анукрамани, этот гимн — *garbhasaṃsrāve prayaścitta-*, т. е. искупление при выкидыше зародыша. Поэтому X, 162 помещается в контекст, если исходить из атхарванической традиции, двух типов заговоров — искупительных (ср. во искупление греха, долга, оскорблений, беды и т. п. — AV VI, 45, 112—115, 117—118, 140 и т. п.) и против вредящих, насылающих порчу и т. п. (ср. AV I, 27; X, 1 и т. п.). Из более непосредственных и конкретных аналогий ср. заговор против демонов, покушающихся на беременных (AV VIII, 6), единственный атхарванический текст, цель которого обезопасить беременную женщину от демонов, в частности, вредящих зародышу; ср. стих 9: «Кто делает этой женщине ребенка мертвым, кто (вызывает у нее) выкидыш (*yaḥ kṛṇoti mṛtavatsām avatokām imām striyam*), того, домогающегося ее, скользкого, уничтожь ты (*tvaṃ nāśayāsyāḥ*), о растение!» или стих 19: «Те, что внезапно убивают

новорожденных ⟨...⟩ да погонит коричневый (амулет), как ветер — облако», или стих 20: «Да удержит она, что осталось! Что вложено, да не выпадет оно! Два грозных целебных средства, носимых под одеждой, да защитят твоего зародыша!», или, наконец, стихи 25 и 26: «О коричневый (амулет), защити рождающегося (младенца)! ⟨...⟩ Да не повредят зародышу (*garbhan mā dabhan*) пожиратели яиц! ⟨...⟩ Бездетность, — мертворождение, затем плач, горе, бесплодие (?) — повесь это на неприятеля, как гирлянду, сделанную из (веток) дерева!» Гимн-заговор RV X, 162 сильно уступает не только по размерам заговору AV VIII, 6 (26 стихов), но и по богатству ситуативных деталей, разнообразию, экспрессивности. Он во всех отношениях более скромен, но его «заговорность» не вызывает сомнения. Самообозначение жанра в X, 162 — дважды возникающее в тексте *bráhmaṇā* (Instr.) — первое слово первого стиха и во втором стихе. Ключевое слово, четырежды (3—6) повторяющееся и, в частности, замыкающее весь текст, — *nāśayāmasi* (каузативное образование от *naś-* 'гибнуть', 'пропадать'), включенное в формулу *tám itó nāśayāmasi* 'того (его) отсюда мы изгоняем (уничтожим, убьем)' [81]. Эта формула, в свою очередь, лишь проекция заговорного заклятия, составляющего вторую часть, вывод из первой части более обширной конструкции. Эта первая часть отвечает схеме типа — «Тот, кто (который) делает нечто вредящее плоду, родам, потомству» и подхватывается второй частью — «того отсюда мы изгоняем». Вредоносные действия — насылание болезни на плод в лоне, пожирание плоти зародыша, убийство его, превращение в брата, супруга, любовника, усыпление, отуманивание, некоторые другие специфически эротические действия [82] (см. Гиллебрандт 1897: 126; Филлиоза 1964: 107; Тайт 1982 и др.). Специфика текста X, 162 состоит в том, что очевидная заговорная структура транспонирована в некое подобие нарратива, нарушаемое лишь однажды императивом (162, 1). Напрашивается очевидная реконструкция исходного текста, при которой вместо *Agní.* Nom. Sg. должно фигурировать *Ágne.* Voc., а вместо индикативных форм — императивные. Форма *nāśayāmasi*, видимо, должна остаться нетронутой: в заговорных текстах подобные формы (в данном случае — 1 Pl. Praes. Indic.) функционально могут совмещать, помимо указанного грамматического значения, и императивные и иновременные значения. Форму *nāśayāmasi* можно в широком смысле понимать как «мы уничтожаем (изгоняем) того... — да уничтожим... — уничтожим (в будущем) — и уже уничтожили», что опять-таки связано с «подвижностью» во времени и в модальном пространстве того, от кого зависит исполнение заговора. И еще одна важная особенность: Агни как предполагаемый исполнитель заговора и обладатель «заговорного» слова (*bráhman-*), ср. стихи 1—2, неожиданно заменяется (именно это наиболее точный вариант толкования) заказчиками заговора и обряда, т. е. теми, кто говорит о себе в первом лице множественного числа.

Гимн-заговор X, 162 завершается трехкратно повторенным мотивом с н а как способа затемнения, затуманивания, заколдовывания — явно (*svápna-*) и дважды несколько прикровенно (*ni-pad-*, которое здесь надо понимать как обозначение дурного усыпления, насылания сна, темного хаотического начала, лишающего человека бдительности и способности к самоконтролю): *yás tvā* 〈...〉 *n i p á d y a t e* 〈...〉 *tám itó nāśayāmasi* || *yás tvā s v á p n e n a támasā mohayitvā́ n i p á d y a t e* 〈...〉 *tám itó nāśayāmasi* (162, 5—6) 'Кто тебя 〈...〉 погружает в (дурной, колдовской) сон 〈...〉 того отсюда мы изгоняем, || кто тебя, сном, тьмой опутывая, погружает в сон 〈...〉 того отсюда мы изгоняем'. Эта тема подхватывается в находящемся по соседству заговоре против дурных снов X, 164 (в индийской традиции его называют «убивающий-изгоняющий злые (дурные) сны» — *duh-svapnaghnam*). В основе этого гимна-заговора — представление о том, что «мысль живущего (идет) многими путями»[83] и что одни мысли контролируются, а другие — нет. Но даже и в последнем случае неконтролируемых мыслей греховный сон — вина человека, за которую он должен расплачиваться. Так, за какой-то проступок, совершенный во сне знаменитым певцом-риши старых времен Васиштхой, он был наказан своим покровителем Варуной смертью (ср. RV VII, 88, 89). Заговор X, 164 учитывает всю эту непростую ситуацию греха во сне. Сам же он достаточно прост по структуре и лаконичен (пять стихов). Экспозиция заговора — обращение к Повелителю (Господину) мысли, чтобы он, в свою очередь, обратился к Ниррити, богине Смерти, с некиим разъяснением относительно природы мыслей, посещающих человека во сне, и как бы напоминанием о необходимости внимательного рассмотрения их, так как не все они плохи и греховны. Начинается заговор энергично — четырьмя императивами: «Уйди (*ápehi*), о Повелитель мысли! | Ступай прочь! (*'pa krāma*). Отправляйся вдаль! (*parā́ś cara*). (Там) вдали скажи (*ā́ cakṣva*) Ниррити 〈...〉» (и далее — приведенные выше слова о мысли, движущейся на разных путях). Кажется, и стих 2 (см. Гельднер 1951, III: 391) входит в состав речи, с которой Повелитель мысли должен обратиться к Ниррити. В этой части Повелитель мысли выступает как защитник благой мысли, адвокат носителей такой мысли, которые, однако, могли бы быть заподозрены в греховности. Ключевое слово стиха 2 *bhadrá-* является сквозным и повторяется в трех первых падах — «Ведь прекрасный (*bhadrám*) выбор делают они, прекрасного (*bhadrám*) запрягают справа коня, прекрасен (*bhadrám*) взгляд у Сына Вивасвата»[84], — с тем, чтобы в четвертой паде еще раз напомнить о прихотливости мысли, странствующей, где она захочет. Третий стих заговора — срединный по положению, выступающий как ось симметрии, своего рода седловина текста, осуществляющая контроль обеих (до и после) частей заговора, и вместе с тем наиболее яркая содержательная формулировка точки зрения ведийской мудрости на сны — «Если

намеренно, ненамеренно, с злым намерением мы совершили ошибки, бодрствующие или спящие, Агни все (эти) отвратительные грехи пусть прогонит от нас далеко прочь!» (следует напомнить, что X, 164, собственно говоря, заговор на отпущение грехов) — *yád āśásā niḥśásāb-hiśásopārimá jā́grato yát svapántaḥ | agnír víśvāny ápa duṣkṛtā́ny ájuṣṭāny āré asmád dadhātu*[85]. Содержательной значимости этих слов соответствует подчеркнутая звукоизобразительность стиха: настойчивое повторение на сжатом пространстве ассонансных комплексов не только привлекает своей яркостью внимание слушающего или читающего этот текст, но и, видимо, намекает на слово со значением 'спать' — при том, что та же идея выражена и явно (*svapántaḥ*). Собственно говоря, в этом стихе не просто формулировка ситуации, но и мера наказания для очутившегося в ней в зависимости от трех возможностей, имевших место при совершении греха во сне — намеренно, ненамеренно, злонамеренно. «Если мы, о Индра, о Брахманаспати, обойдем грех[86], провидец Ангирас нас защитит от притеснений ненавидящих (⟨...⟩ *dviṣatā́m pāty áṁhasaḥ* — 164, 4)[87]. Ощущение того, что все уже определено в словах стиха 3 и далее следуют лишь более или менее автоматические выводы, подтверждается последним стихом (5), где желаемое и чаемое дается в модусе реально совершившегося, и в качестве «заклепки» заговора следует уже упоминавшаяся формула проклятия «ненавидящих» нас и «ненавидимых» нами. «Мы победили сегодня, мы добились, мы стали безгрешными!» (*ajaiṣmādyā́sanāma cā́bhūmā́nāgaso vayám*)[88]. «Сон, ставший явью (*jāgratsvapnáḥ*), злое намерение (*saṃkalpáḥ pāpó*) да настигнет того, кого мы ненавидим (*dviṣmás*), да настигнет того, кто нас ненавидит (*dvéṣṭi*)». Искусный стилистический прием, основанный на разнонаправленности одного и того же глагола *dviṣ-* 'ненавидеть' (разные объекты, выступающие при нем), скрепляемой и компенсируемой «моноцентричностью» проклятия, обращенного дважды на один и тот же объект (*ṛchatu* 'да настигнет!'), венчает гимн-заговор X, 164[89].

Включение именно этого заговора против дурных снов в «Ригведу» характерно в связи с теми принципами отбора, которыми руководствовались составители собрания гимнов, но эти принципы можно вполне оценить лишь в связи с многообразием заговоров против дурных снов в «Атхарваведе» (ср. AV VI, 46; XVI, 6, 7; XIX, 56, 57 и др.; ср. Pariśiṣṭa 68 в «Атхарваведе», своего рода специальный трактат о снах). Отбирается основное, концептуально-теоретическое, связанное с более широким контекстом «преступления и наказания», греха намеренного и ненамеренного и зависимости греха-вины от особенностей самодостаточной и не ограничивающей себя в выборе путей мысли, ярко формульное. «Атхарваведа» в заговорах против дурных снов предлагает более индивидуализированные и частные варианты этого жанра, большее обилие деталей и эмоциональных тонусов, бóльшую укоренен-

ность в ритуале, но не содержит одного главного, так сказать, синтетического заговора против дурных снов. Обращение к более общим концепциям сна-сновидения в Древней Индии еще более расширяет контекст заговора RV X, 164, причем нередко оказываются полезными и более поздние представления (о сновидениях см. Хайман 1922; Абегг 1959: 5 и сл.; Эснуль 1959: 215 и сл.; Ригведа 1972: 366—367; Атхарваведа 1976: 152—157, 354—355 и др.).

Предпоследний текст из «заговорного» ядра «Ригведы» — X, 165: против голубя, птицы, которая, по древнеиндийским представлениям, приносит не только несчастье, но и смерть, вестником которой она является[90]. Однако обращает на себя внимание то обстоятельство, что плох не сам голубь, но весть, которую он может принести. Поэтому не призывают его уничтожить, но заботятся лишь об избежании встречи с ним или даже выражают надежду, что голубь окажется милостивым к людям. Прилет голубя вызывает покаяние и просьбы пощадить тех, к кому может иметь отношение дурная весть. «О боги, голубь (*kapóta*), ищущий чего-то, посланный вестником Нирриты (*dūto nirṛtya*), Богини Смерти, прилетел сюда (*idam ājagā́ma*)», — так начинается гимн-заговор X, 165, сразу вводящий in medias res ситуации. «Ему мы поем заклинания, свершаем покаяние (*tásmā ar-cāma kṛṇávāma niṣkṛtim*)», — и, чтобы предотвратить несчастье, — как оберег: «Благословение (*śám*) да будет нашим двуногим, благословение — четвероногим!»[91] И далее — просьбы-мольбы, но не проклятия и не заклинания, призывающие к убийству: «Да будет милостивым (благоприятен, даже приносящий здоровье, ср. *śiváḥ*) к нам посланный голубь! Да не принесет птица вреда в нашем доме, о боги! ⟨...⟩ Да пощадит нас (*no vṛṇaktu*) крылатый дротик! Да не настигнет нас (*ná dabhāty asmā́n*) крылатый дротик! ⟨...⟩ Да не поразит (*mā́ no hiṅsid*) нас здесь голубь, о боги!» (165, 2—3). Более того, само предположение о возможной дурной вести дает повод высоко оценить достоверность вести, которую следует ожидать от голубя, и воздать поклонение тем, кто послал голубя. «Что сова вещает, — пустое это, (и) что голубь ступает по огню[92]. Чьим вестником отправлен он, тому Яме, Смерти, да будет это поклонение! (*námo astu*)» (165, 4). И самое сильное, что позволено сказать о голубе в этой ситуации, — «Гимном оттолкните голубя прочь!»[93] — с моментальным уходом от грозящей беды к чаемому избавлению, надежда на которое — с тем, кто все еще под угрозой дурной вести: «Радуясь напитку, обведите вокруг корову, стирая все несчастья! (*saṃyopáyanto duritā́ni víśvā*). Пусть улетит он, летя во всю мочь, оставив при нас (нашу) силу! (*hitvā́ na ū́rjam pra patāt pátiṣṭhaḥ* — 165, 5)»[94]. Легкий, с трудом различимый намек на заклинательность можно видеть в превосходной степени от корня *pat-* — *pátiṣṭhaḥ* (букв. — 'наилетающий'). Возможность такого толкования подтверждается и атхарваническими заговорами

против птиц, являющихся дурной приметой. Ср. AV VI, 29, 3: «Да прилетит он сюда для неубийства героев! Да сядет (*ā-sad-*) он сюда для процветания героев, отвернувшись прочь, провещай прочь, по прочной стороне, чтобы в доме у Ямы разглядели, что ты без сока, разглядели, что ты пустой (*ābhū́ka*)» или же в стихе 2: «Да будет тут не-место для голубя и совы». И в данном случае, как во многих других, существенно, что гимн-заговор RV X, 165 перекликается с подряд следующими друг за другом заговорами из «Атхарваведы», ср. конкретные переклички: RV X, 165, 1—3 — AV VI, 27, 1—3; соответственно X, 165, 4 — VI, 29, 1 (с некоторыми отклонениями); X, 165, 5 — VI, 28, 1.

Последний из гимнов-заговоров «заговорного» ядра — RV X, 166 — «Против соперников». Он тоже из числа текстов, хорошо известных в атхарванической традиции. По древнеиндийской терминологии, X, 166 — так называемый *sapatnaghnam* — букв, 'соперников убивающий'. Именно о таком персонаже идет речь в этом тексте, и сам этот текст строится от лица «убийцы соперников» (перволичная форма обильно выступает во всех пяти стихах; более того, эта форма в гимне-заговоре выдвигает «авторское» Я на особенно «сильную» позицию, где автор хочет и может утвердить не просто себя, но свое преимущество, свое бесспорное первенство). По сути дела, перед нами здесь образец жанра самовосхваления, похвальбы с той, правда, особенностью, что основной способ «вознесения» своего Я — в демонстрации угроз сопернику, которые столь велики, что в их свете соперник видится жалким и ничтожным. Восстанавливая исходную ситуацию целиком, т. е. выслушивая не только «соперников убивающего», но и самих этих «убиваемых соперников», естественно прийти к некоей конфликтной ситуации, определяемой элементом «состязательности»[95], смысл и цели которой выражаются словом *sajātavanasyā́*, обозначающим желание доминировать над родственниками, соседями, другими вообще (ср. Śatap.-brāhm. I, 9, 1, 15; Taitt.-saṃh. II, 1, 3, 2; II, 1, 6, 4 и др.). Угрозы сопернику в этой ситуации не более чем желание их осуществления в отношении этого соперника. Какой бы ни была их реальность, главное оружие в подобных случаях все-таки именно слово, речь, ибо только по ней можно судить, за кем преимущество в этом словесном поединке. Поэтому не случайно, что после приступа угроз исполнитель заговора и он же «соперников убивающий» обращается к «Господину Речи», к Вачаспати, с просьбой подавить, «принизить» соперников, чтобы они подчинились «соперников убивающему», говорили «нижайше» по сравнению с ним или — вариант — словесно признали бы (высказали) свое «нижайшее» положение по сравнению с ним — *vā́cas pate ni ṣedhemā́n yáthā mád ádharaṃ vádān* (166, 3), ср. перевод Гельднер 1951, III: 393: 'Herr der Rede! Halte diese nieder, da sie mir im Wortstreit unterliegen!' Эта идея низа, принижения-унижения

противника откликается в стихе 5 движением речи находящегося внизу, поверженного соперника вверх, к своему победителю (*ma úd vadata*). Игра этих двух положений — верха и низа, находящихся во взаимодополнительном распределении, — пронизывает текст X, 166 и определяет направление превалирующей силы.

Структура гимна-заговора X, 166 проста, 1-й стих — просьба «соперников убивающего» о даровании силы: «сделай меня (*mā … kṛdhi*) быком среди подобных мне, соперников победителем, убийцей врагов, повелителем, обладателем коров», 2-й стих — угрозы сопернику: «Я — убийца соперников, подобно Индре, целый, невредимый. Все эти соперники внизу, под моими стопами, затоптаны», 3-й стих — обращение к Господину Речи с просьбой, чтобы соперник был «принижен»[96], см. выше 4-й стих — приход «соперников убивающего» с объявлением о своем превосходстве, 5-й стих — очередная претензия на высшее положение, на попирание голов соперников[97] с эффектным «двойным» point'ом: «Под моими стопами (внизу) вы возносите ко мне речь (*adhaspadā̃n ma úd vadata*), как лягушки из воды, как лягушки из воды (*maṇḍū́kā ivodakā̃n maṇḍū́kā udakā̃d iva*)»; о роли лягушек в заговоре и в ритуале говорилось выше. В «Атхарваведе» также известны заговоры против соперников, и в частности против соперниц (ср. III, 18, направленный, видимо, против любовницы или другой жены мужа; кстати, этот заговор с некоторыми изменениями воспроизводится в RV X, 145, см. ниже)[98]. Заговор против соперника AV VI, 75, как и RV X, 166, лишен явных указаний на соперничество в обладании женщиной и значительно менее интересен соответствующего заговора из «Ригведы»[99].

Выше говорилось о наличии определенного силового поля, в котором обнаруживаются следы воздействия, исходящего из «заговорного» ядра «Ригведы». Уместна некоторая конкретизация этого тезиса. Кажется не простым совпадением то обстоятельство, что это «ядро» обрамлено двумя гимнами, обращенными к Индре, X, 160 и X, 167. С точки зрения, исходящей из сознательно продуманной и «цельнооформленной» структуры всего собрания гимнов и прежде всего их последовательности в целом текста, кажется, можно трактовать первый из указанных гимнов (X, 160)[100] как своего рода введение в ритуально-заговорное ядро, в котором Индру призывают именно в связи с имеющим быть заговорно-обрядовым циклом. Должен ли Индра быть исполнителем заговора на самом высоком божественном уровне или свидетелем-гарантом происходящего, или он призван исполнять какую-либо иную функцию, имеющую отношение к дальнейшему, с определенностью сказать трудно. Однако усиленные призывы к Индре пить сому, увеличивающего силу (*tīvrásyābhívayaso asyá pāhi* — 160, 1), радоваться напитку и пить его, который он, Индра, знает, именно здесь (*indrédám adyá sávanaṃ juṣāṇó*

viśvasya vidvā̃n ihá *p ā h i* *sómam*, 160, 2), и т. п. в сочетании с мотивом с л о в а в разных вариантах [«тебя призывают исполненные силы хвалебные песни» [101], «он (Индра) поражает врагов священного слова» [102] и др.] и п р и з ы в а н и е м к Индре прийти, чтобы удовлетворить просьбы обращающихся к нему (ср. сгущение призывов в заключительном пятом стихе — *h á v ā m a h e* 〈...〉 *vayám indra tvā śunáṃ* *h u v e m a*), — все это делает правдоподобным соображение о сопричастности Индры к заговорно-ритуальному ядру, в котором, кстати, он неоднократно фигурирует.

В этом контексте и гимн к Индре, следующий сразу вслед за сгущением заговоров (X, 167), может быть истолкован в том же плане. Индра опьянен сомой, его просят принять жертву и прийти (*imáṃ no yajñám ihá bodhy ā́ gahi* 〈...〉 167, 2), сотворить «многомужественное» (из многих сыновей) богатство (*tváṃ rayiṃ puruvī́rām u nas kṛdhi*, 167, 1), и он дает своим адептам ответ (стих 4 — монологическая партия Индры): призванный ими, он сотворил напиток (к каше), явился как господин — совершитель жертвы, готовый принять хвалебные гимны [103], вернулся с прибылью в дом Вишвамитры и Ямадагни, к Соме, как бы выполнив то, о чем его просили.

При всем, что выше сказано о RV X, 160 и 167, очевидно, что это не только не заговоры, но и не тексты, в основе которых можно усмотреть заговорные структуры. От заговоров, обнимаемых этими гимнами, они отличаются принципиально. Единственное, что можно сказать о них с известным основанием (при учете, естественно, общего контекста), — это то, что у них можно предположить «вступительно-заключительную» функцию, своего рода «пограничный сигнал» («Grenzsignal»).

Более существенны те точки «силового поля», образуемого «заговорным» ядром, которые обнаруживают себя в близком соседстве с ядром — как д о него, так и после него. Выше уже упоминалось об этом в общем виде. Здесь же уместны некоторые более конкретные наблюдения и замечания. Из предшествующих ядру текстов в аспекте «заговорности» внимания заслуживают два текста — RV X, 145 и 155. Первый из этих текстов — уже упоминавшийся заговор против соперниц, который лишь небольшими вариациями отличается от такого же заговора AV III, 18 и в ряде существенных деталей близок RV X, 159 («Самовосхваление женщины», см. выше). Поэтому здесь нет особых оснований отдельно анализировать X, 145 и следует, пожалуй, ограничиться двумя замечаниями дифференциального (в отношении AV III, 18) характера: подчеркнутость в X, 145 п е р в о л и ч н о с т и (*imā́ṃ khanāmy óṣadhiṃ* 〈...〉 [1] (что, впрочем, совпадает с AV III, 18, 1); *ahám, mama* [3]; *gṛbhnā́mi no, gamayāmasi* [4]; *ahám asmi, me sahāvahai* [5]; *'dhāṃ, adhāṃ, mā́m* [6] и отнесенность этого текста, согласно анукрамани, к супруге Индры: она выступает как «автор» текста и одновременно как исполнительница и словес-

ной и собственно ритуальной («Я вырываю эту траву...») части, описываемой в X, 145. Вероятно, обе эти особенности связаны между собой. Связь жены Индры (по крайней мере, в индийской традиции) с этим заговором лишний раз позволяет обозначить роль Индры и Индрани, его жены, в заговорах и связанных с ними обрядах (божественная чета как исполнители-руководители заговорного обряда, как некий прототип соответствующих участников жертвенной практики) и увидеть здесь дополнительный аргумент в пользу трактовки гимнов X, 160 и 167 [104].

Второй из предшествующих «заговорному» ядру текстов — RV X, 155, заговор против ведьмы. Он интересен тем, что содержит (не всегда, впрочем, ясные) детали самого ритуала: бросание в воду куска дерева (стих 3), обвод коровы вокруг места, где происходит заклинание, и обнесение вокруг него очистительного огня (стих 5) [105]. Заговор обращает на себя внимание и появлением мотива Индры («А когда вы уберетесь прочь ⟨...⟩ побиты (будут) все враги Индры, (те), у кого семя бесплодно» [106]), что в свете ранее затронутой темы связи Индры с заговорами дает основание для некоей приблизительной реконструкции — «Да побьет Индра всех врагов...» [107]. Наконец, заговор содержит выразительный портрет отталкивающего вида ведьмы (одноглазая, чудовищная [1], с мерзкой челюстью [3], грудастая, с ржавым срамом [4]), которому соответствуют решительно-агрессивные меры, предпринимаемые против ведьмы, — «сгинь ⟨...⟩ мы спугнем тебя» [1], «насади ведьму на острые рога!» [2] и т. п. Финал заговора — целиком о ритуале с завершающим риторически-философским вопрошанием: «Они обвели кругом корову, они обнесли кругом огонь. У богов они добились признания, кто рискнет напасть на них?» (155, 5). Аналогичный заговор AV II, 14 в основном подтверждает сказанное в заговоре RV X, 155, а иногда, как в случае с Индрой, предлагает более сильные версии [108].

Из текстов, претендующих на «заговорность» и находящихся после «заговорного» ядра, выделяются три — RV X, 173, 183, 184, хотя «заговорность» в конце «Ригведы», в ее завершающих гимнах этими примерами не исчерпывается [109]. Гимн RV X, 173 предназначен на случай помазания царя на царство и связан с жертвоприношением сомы. Стиль текста — заговорно-заклинательный, хотя индийская традиция классифицирует жанр этого текста как «прославление царя» (*rajñaḥ stutiḥ*). «Заклинательность» X, 173 — в его императивности и исключительной роли, которую играет здесь магическое слово. И императивность и тем более магичность слова сочетаются нередко друг с другом, чтобы подчеркнуть идею «твердого стояния», устойчивости, твердости, непоколебимости, надежности, т. е. тех качеств, которые прежде всего нужны тому, кто вступает на царство, и царскому «телу» — всему тому, что принадлежит царю и как бы продолжает его физически индивидуальное

тело — царство, подданные, богатства (см. Романов 1978). Стоять, стать, поставить — три основных космологических демиургических действия. Стояние задает один из двух главных параметров Вселенной, ее вертикальность, предполагающую и разделение верха и низа (варианты Неба и Земли, Земли и Подземного царства), и их взаимосвязь. Становление (стать) неразрывно связано с самостоянием, т. е. с совмещением субъекта и объекта стояния-становления. Это действие определяет ту динамику, без которой не может существовать самодовлеющая и поставленная в соответствие с макромиром структура микрокосмического плана, и ту самостоятельность, без которой не может осуществляться власть-правление-управление, т. е. основная функция царя. Поставление образует самое суть творческого освоения любого пространства, начиная с вселенского, и поставление царя на царство, собственно, и есть первый акт организации царства, власти; как известно, этот «тетический» аспект в ведийской традиции получил особенно сильное развитие. Не случайно, что в гимне на помазание царя на царство (X, 173) отчетливо обозначены оба полюса — и стояние, и поставление как акт, приводящий к становлению и стоянию [110].

Гимн-заговор X, 173 последовательно воплощает эти идеи:

Тебя я привел. Будь (*edhi*) среди (нас)! Стой твердо (*dhruvás tiṣṭha*), непоколебимый (*ávicācaliḥ*)! Да пожелают (*vāñchantu*) тебя все племена! Да не уйдет (*mā́* 〈...〉 *ádhi bhraśat*) от тебя господство! [1]

Будь (*edhi*) только здесь, не отступай (*ápa cyoṣṭhāḥ*), непоколебимый (*ávicācaliḥ*), как гора (скала)! Как Индра, стой твердо (*dhruvás tiṣṭha*) здесь! Здесь установи (*dhāraya*) (свое) господство! [2]

Его поставил (*adīdharad*) Индра твердо (*dhruváṃ*) твердой (*dhruvéṇa*) жертвы посредством. Ему пусть выскажет (*ádhi bravat*) одобрение Сома. Ему — Брахманаспати. [3]

Твердо (*dhruvā́*) Небо, тверда (*dhruvā́*) Земля, тверды (*dhruvā́saḥ*) эти горы (скалы), тверд (*dhruváṃ*) весь этот мир, тверд (*dhruvó*) этот царь племен. [4]

Твердо (*dhruváṃ*) — твое (господство), царь Варуна, твердо (*dhruváṃ*) — бог Брихаспати, твердо (*dhruváṃ*) —твое (господство), Индра и Агни, твердо (*dhruváṃ*) — твое господство пусть укрепят (*dhārayatām*)! [5]

Твердой (*dhruvéṇa*) жертвой мы касаемся твердого (*dhruváṃ*) Сомы. Так пусть сделает (*karat*) Индра племена платящими дань только тебе! [5] [111]

Можно напомнить, что в «Атхарваведе» есть целая категория заговоров, связанных с царской властью: на восстановление царя (III, 3), на поставление царя (III, 4), на помазание на царство (IV, 8) [112], на успех царя (IV, 22), на успех царя — с амулетом (I, 29) и др. Все стихи приведенного гимна-заговора

RV X, 173 встречаются в «Атхарваведе»: стихи 1—3 — в AV VI, 87, 1—3; стихи 4—5 — в AV VI, 88, 1—2; стих 6 — в AV VII, 94, 1.

Два гимна «заговорного» типа следуют друг за другом — RV X, 183 и 184. Оба они связаны с темой продолжения рода в потомстве: X, 184 — «На зачатие и роды»; X, 183 — «На рождение сына», и оба очень коротки (по три стиха). Текст на зачатие и роды — из числа «тетических»: к разным богам обращаются с молитвой-заговором споспешествовать в зачатии — Вишну должен приготовить материнское лоно, Тваштар должен создать формы, Праджапати должен влить (семя), творец должен сделать плод чрева (ср. к «тетичности»: *ā́ siñcatu prajā́patir dhātā́ gárbhaṃ dadhātu te* [1] и далее — *gárbhaṃ dhehi* ⟨…⟩ *gárbhaṃ dhehi* ⟨…⟩ [2], *gárbhaṃ* ⟨…⟩ *ā́ dhattām* [3], где повторяется типичная конструкция *dhā-* & *gárbham*[113]). После того как каждый из богов принял участие в зачатии, следует призыв-мольба к зародышу, чтобы он (во втором лице) родился на десятом месяце — ⟨…⟩ *táṃ te gárbhaṃ havāmahe daśamé māsí sū́tave* (184, 3, ср. также AV V, 25, 13). Гимн RV X, 183 как бы обеспечивает успех на следующей стадии — при рождении сына[114]. Согласно анукрамани, этот текст представляет собою молитву-просьбу жертвователя, его жены и жреца-хотара о даровании потомства. Ритуальная природа текста едва ли вызывает сомнение, но он подвергся глубокой трансформации, в результате которой «заговорное» начало почти стерлось. В самом деле, перед нами, по сути дела, беседа-диалог между женой и мужем, сообщающими друг другу после долгого воздержания о желании иметь сына. Дух продолжения потомства или Праджапати (если судить по другим сходным текстам) подводит итог, сообщая супругам, что он вложил семя в растение (*aháṃ gárbham a d a d h ā m óṣadhīṣv* ⟨…⟩), во все творения, породил детей на земле, что он в будущем родит для супругов сыновей (*aháṃ jánibhyo aparī́ṣu putrā́n*, 183, 3).

Понятно, что то «силовое» поле, которое образует «заговорное» ядро «Ригведы», может уточняться и детализироваться с еще большей подробностью: в данном случае было важнее обратить внимание на само это понятие «заговорного» поля в третьей трети X мандалы и на некоторые тексты, так или иначе в это поле вовлеченные. Однако сразу же нужно отметить, что заговорное начало в X мандале не исчерпывается текстами, проанализированными или упомянутыми выше. Можно подозревать в «заговорности» (хотя и в очень разной степени) еще не менее десятка текстов, не говоря уж о подлинно заговорном тексте RV X, 19 — «На возвращение коров».

Ключевым элементом этого текста является *vart-* 'вертеть', 'поворачивать', но и — что особенно актуально в данном случае — 'возвратить(ся)', 'вернуть(ся)'. Этот элемент, более десятка раз повторяющийся в восьми стихах, пронизывает весь текст, каждый раз в о з в р а щ а я к основной задаче заговора — в о з в р а т и т ь исчезнувших коров[115], что прежде всего значило

возвратить богатство и, возвратив, удержать его. Жгучесть, настоятельность, неотложность темы возвращения делает слова с идеей возвращения магическими, и, организуя весь текст, они магизируют его, создавая обстановку напряженного ожидания, не могущего не разрешиться удачей — возвращением коров. «Возвратитесь (*ní vartadhvam*)! Не уходите ни за кем (другим)! Держитесь нас, о (наши) богатства (*asmā́n siṣakta revatīḥ*)! Агни и Сома, вы двое, возвращающие назад добро, удержите (*dhārayatam*) у нас богатство! Возврати снова (*púnar* 〈...〉 *ní vartaya*) их назад! Обрати их снова назад! Пусть Индра задержит (*yachatv*) их! Пусть Агни пригонит (*upajātu*) их! Да возвратятся они снова назад (*púnar* 〈...〉 *ní vartantām*)! Да процветают они (*puṣyantu*) у этого хозяина коров! 〈...〉 Я призываю дорогу (домой), вход, согласие, уход, приближение, возвращение (*āvártanaṃ nivártanaṃ*) и того, кто пастух [116]. Кто владеет разбреданием, кто владеет уходом, приближением, возвращением (*āvártanaṃ nivártanam*) — пастух пусть тоже возвратится (*ni vartatām*). О возвратитель, возврати (*ā́ nivarta ní vartaya*), отдай нам, о Индра, снова назад коров! 〈...〉 О возвратитель, возврати, возврати, о возвратитель (*ā́ nivartanam vartaya ní nivartana vartaya*)! Четыре стороны земли — из них их возврати (*ní vartaya*)!» — С этим текстом перекликается ближайшим образом RV VI, 28 — благословение возвращающимся коровам (гимн о коровах и Индре), где, однако, тема возвращения кодируется не с помощью *vart-*. «Коровы пришли и счастье принесли (*ā́ gā́vo agmann utá bhadrám akran*). Да расположатся они в коровнике!» Индра, чье имя возникает и в X, 19, 2, 6, здесь упоминается также — VI, 28, 1, 2, 5, чем еще раз подтверждается его роль патрона коров, гаранта их безопасности [117]. Тема Индры в его связи с коровами, естественно, продолжается и в AV IV, 21, 1—2, 5 [118], который почти дословно воспроизводит RV VI, 28. Из других «коровьих» заговоров ср. AV X, 10 и XII, 4, 5, которые и своей протяженностью, и общей атмосферой, и стилем весьма сильно отличаются от заговора RV X, 19.

Среди остальных гимнов мандалы X с точки зрения «заговорности» внимание могут привлечь несколько известных гимнов ритуального назначения, неоднократно бывших предметом анализа, а именно «Свадебный гимн» (RV X, 85), о свадьбе Сурьи, дочери Савитара, и Сомы, с важными деталями соответствующего обряда и заключительной формулой [119], и несколько похоронных гимнов — RV X, 14, 16, 18, «заговорная» природа которых (несмотря на все трансформации) может быть понята в свете заговорно-гимновых похоронных текстов «Атхарваведы», где они составляют содержание целой книги XVIII, так называемой «Книги мертвых», в которой повторяются или варьируются стихи соответствующих гимнов «Ригведы». Заговорность помимо чисто заклинательных частей («Сползай в эту мать-землю! 〈...〉 Расступись,

земля! Не дави [его]! Дай ему легко погрузиться! Укрой его краем [своей] одежды ⟨…⟩ будь твердой, о земля!» — RV X, 18, 10—12 и т. п.) появляется в связи с двумя этапами похоронного ритуала — прощанием-отправлением, когда нужно позаботиться изжить следы смерти и получить успокоение и когда необходимо предусмотреть все, чтобы покойный был, как должно, принят в ином мире. Соображения беспокойства за посмертную судьбу покойника и забота о собственной безопасности сильно занимали человека ведийской эпохи, о чем, между прочим, можно судить по гимну RV X, 58 — «На возвращение духа умершего», представляющему собой типичное заклятие этого духа, угрожающего живым. Все 12 стихов этого текста построены по единой формуле: «Когда (если) твой дух к Яме (на Небо, на четырехугольную Землю, в четыре мировых пространства, в морской поток, в световые лучи, в воды, в солнце, в зарю, в высокие горы, в весь мир, в отдаленнейшие дали, в прошедшее и имеющее быть (становящееся) далеко ушел, мы возвращаем его тебе, чтобы он здесь проживал-жил» (*yat te* ⟨…⟩ *mano jagama durakam, tat ta a vartayamasiha ksayaya jivase* — X, 58, 1—12).

Следующий гимн (X, 59), обращенный к различным богам, служит своего рода продолжением предыдущего. Связанный с историей вновь ожившего Субандху, он в своей «заговорной» сути направлен на продление жизни и дарование здоровья[120]. Бесспорная заговорная основа присутствует в двух гимнах, обращенных к ритуально и сакрально отмеченным предметам — к давильным камням, используемым для выжимания сомы (X, 94, ср. также X, 76, 175), и к целебным травам (X, 97) (ср. также гимны к двум жертвенным колесницам — X, 13, к деревянной дубинке другхана — X, 102, а за пределами X мандалы — к жертвенной пище — I, 187, к жертвенному маслу — VII, 58, к жертвенному столбу — III, 8 и др.). Первый из этих текстов ставит в центр внимания образ «говорящих камней». Беспрестанное повторение слов с корнем *vad-* 'говорить' ('возносить голос' — контекстуально), собственно, и образует основной магически-заклинательный элемент текста: давильные камни должны г о в о р и т ь, потому что, пока возносится голос, сома выжимается камнями и струя его говорливо наполняет сосуд. Эта говорливость, речистость всюду напоминает о себе в звукоизобразительной структуре гимна (*vad* … *vā* … *va* … и т. п.). Ср.: *Praitê **vadantu** prá vayám **vadāma** grā́vabhyo*[121] ***vā́cam vadata vádadbhyaḥ*** | *yád adrayaḥ parvatā́ḥ* ⟨…⟩ || *eté **vadanti** śātávat sahásravad* ⟨…⟩ | ⟨…⟩ *grā́vāṇah* ⟨...⟩ и т. п. (X, 94, 1—2)[122]; ***vadanty ávidann*** [3]; *bṛhád **vadanti*** [4]; ***tád íd*** *vadanty* (13); *ádhi **vā**cam akratā́* [14]. RV X, 97 представляет собой хвалебное слово, обращенное к целебным травам (ср. Гонда 1985). По анукармани, автор этого текста — *Bhiṣaj*, в котором видят врача из одного атхарванического рода; само имя — «говорящее», ср. 'лечащий', 'врач'; 'врачебное (целительное) средство' (: *bhiṣaj-* 'лечить', 'исце-

лять')[123]. Исследователи согласно признают отчетливо атхарванический характер этого текста. Первые 16 стихов — похвала целебным травам с целым рядом интересных деталей, позволяющих восстановить ритуальную ситуацию[124], и архаичными формулами (ср. *dvipác cátuṣpad* или *áṅgam-aṅgam páruṣ-paruḥ* — 97, 12)[125]. Заключительные стихи 17—23 — благословение врачом целебной травы, предписанной больному, с неожиданным ракурсом: «Слетая с неба, говорили травы (*óṣadhayas*): «Кого мы достигаем в жизни, тот человек не подвергнется врежденению» (⟨...⟩ *yáṃ jīvám aśnávāmahai ná sá riṣyati pū́ruṣaḥ*). Своей вершины восхваление достигает в последнем стихе — «Ты — высочайшая (*uttamā́*), о трава, деревья — твои подчиненные (*úpastayaḥ*). Да будет (*astu*) нашим подчиненным тот, кто нам враждебен (угрожает, *abhi-dā́sati*)» (97, 23)[126].

Следующий гимн RV X, 98 представляет собой просьбу-мольбу жреца Девапи, сына Риштишены, о ниспослании дождя. Текст является своеобразным синтезом трех структур — нарративной (история Девапи, известная и по другим источникам), диалогической (разговор Девапи с Брихаспати) и заговорно-заклинательной, становящейся особенно очевидной к концу: «О Агни, устрани (*bā́dhasva*) хулителей, трудные пути, удали болезни, ракшасов! С этого высокого небесного моря излей (*úpa ... sṛja*) нам сюда обилие вод!» (98, 12). В известном смысле этот текст объединяется с другими, обращенными к стихийным природным силам (ср. выше о «заговорных» чертах гимна к Вате, ветру или к Парджанье) и дающими некоторые основания для реконструкции соответствующих заговорных структур.

Как в мандале X среди заговорных или заговороподобных текстов различаются ядро (161—166) и «разреженная» периферия, так и вся мандала X могла бы рассматриваться как «заговорное» ядро всей «Ригведы», а остальные мандалы — как «разреженная» (в отношении заговоров) периферия. Тем не менее и в остальных частях «Ригведы» можно говорить о пяти-семи заговорах, и их наличие помогает уточнить картину общего распределения заговорных текстов внутри целого собрания гимнов, особенно если учесть, что мандала X и хронологически уступает остальным мандалам, особенно «фамильным», и — главное — что она формировалась принципиально иным образом, чем другие мандалы, — в известном отношении «антологически», как собрание-экстракт внутри всего (полного) собрания. Поэтому бо́льшая разреженность «заговорного» пространства в остальных (кроме X) мандалах может отражать более ранние принципы распределения и более адекватно свидетельствовать о роли «заговорного» начала в «Ur-Ṛgveda»'е. Более подробно излагать соображения по этому поводу здесь нет возможности и важнее коснуться вкратце «заговорного» остатка в мандалах I—VII (о VIII, 91 см. выше, а мандала IX вообще стоит в этом отношении особняком).

В мандале I — один бесспорный заговор I, 191: «Против ядовитых насекомых, скорпионов, змей и их яда». Он, как уже говорилось, находится на отмеченном последнем месте в мандале и представляет собой, согласно анукрамани, *upaniṣad*, тайное учение, которое передается учителем одному ученику. В этом смысле это — особенно «закрытый» заговор. Не случайно, что ритуал, сопровождающий словесную часть заговора, остается неизвестным, хотя в нем, видимо, использовались мазь и целебные травы, упоминаемые в тексте. Тип заговора тот же, что и у подобных атхарванических заговоров. Заговор I, 191 имеет довольно четкую структуру: стихи 1—9 — заговор против мелких невидимых насекомых, стихи 10—16 — заговор против яда, особенно скорпиона. Текст богат звуковыми повторами, иногда рифмующимися, параллельными синтаксическими структурами, магическим использованием слов. «Терминологический» и звуковой магизм задается первым же стихом — *káṅkato ná káṅkató 'tho satínakaṅkataḥ* ⟨...⟩ 'Канката — не-канката, а также настоящий канката ⟨...⟩', ср. *prakaṅkatā́ḥ* (191, 7) 'праканката' (в тексте немало и других «местных» обозначений ядовитых существ или трав — дарбха, сайрья, мунджа, вирина, кушумбхака, плуши). В первом же стихе открывается тема видимого—невидимого: «(Эти) двое невидимых (*àdṛṣṭā́*) замазаны» (1) и сразу же в стихе 2, где появляется ключевое слово *hanti* 'убивать' (ср. тут же *pinaṣṭi piṅṣati* 'давить давя'): «Невидимых (*adṛ́ṣṭān*) она у б и в а е т приходя, и также у б и в а е т уходя, и также низвергаясь у б и в а е т, и также давит давя» (2). И далее: «Невидимые ⟨...⟩ все они вместе замазаны» (3), «замазаны невидимые» (4), «Вы, невидимые (*ádṛṣṭā*), стали для всех видимыми (*víśva-dṛṣṭā́ḥ*), заметными» (5), «о невидимые (*ádṛṣṭā*), оставайтесь видимыми для всех (*víśva-dṛṣṭās*)!» (6), «О невидимые (*ádṛṣṭāḥ*), нет здесь ничего для вас! Исчезните все сразу!» (7), «с востока восходит солнце, видимое для всех (*viśvá-dṛṣṭo*), убивающее невидимых (*adṛṣṭahā́*), загрызающее всех невидимых (*adṛ́ṣṭān*)» (8), «видимый для всех, убивающий невидимых (*viśvá-dṛṣṭo adṛṣṭahā́*)» (9). «Невидимость» сопряжена с вредоносностью, а раскрытие «невидимости», превращение невидимых в видимых, совершаемое видимым для всех солнцем, собственно, и есть средство победы над невидимо-вредным, устранение ядовитости. Образ невидимого — мельчайшие ядовитые насекомые, видимого — исцеляющее от яда солнце. Не случайно тема видимого — невидимого снимается словами: «К солнцу я прикрепляю яд (*sū́rye viṣám ā́ sajāmi*) ⟨...⟩ Ни он не умрет, ни мы не умрем! Правящий булаными конями уничтожил его суть» (10), и последняя фраза повторяется четырежды. И далее тема преодоления яда (медовая трава превратила его в мед, трижды семь воробышков /?/ склевали цветок яда, трижды семь пав унесли яд) приходит к своему завершению в самом сильном варианте — «Вот такого малюсенького (кушумбхака. — *В. Т.*) я разбиваю камнем (*bhinadmy áśmanā*)» (15). И кушумбхака, уле-

тучиваясь с горы, подводит итог: «Яд скорпиона лишен сока. Лишен сока, скорпион, твой яд» (16).

Можно предполагать, что в основе гимна I, 133, направленного фактически против злых духов и демонов, убить которых призывается Индра, лежит заговорная конструкция [127]. О RV I, 179 (разговор Агастьи и Лопамудры) см. выше. Есть и другие тексты в мандале I, которые можно с некоторым основанием подозревать в связи с «заговорным» началом, но в этих случаях вопрос о границах между заговором и гимном как хвалебной песнью или молитвой перерастает в более общую тему источника этих разновидностей некогда единого жанра.

Связь с заговорными структурами можно предполагать для двух последних гимнов мандалы II — 42—43. Оба они обращены к вещей птице [128]. В отличие от заговора против голубя (X, 165, см. выше), приносящего дурные вести, «гимны» II, 42, 43 к вещей птице (в тексте к ней обращаются *śakune*, 42, 1, 3; 43, 2, 3) отличаются известной неопределенностью в отношении того, чего следует ожидать от этой вещей птицы. Похоже, что допускают услышать от нее и дурные вести, но, опасаясь и боясь их, как бы игнорируют эту, тревожащую людей возможность, и в подлинном смысле слова «заговаривают» дурную весть, навязывая птице добрую весть, хотя и ее считают проблематичной. Громкий голос птицы, его резкость скорее настораживают людей, чем утешают, но они все-таки суеверно «навязывают» птице благую весть. «Громко крича (*kánikradaj*...), оповещая о (своем) происхождении, она выталкивает голос (*iyarti vā́cam*), как рулевой лодку (*aritéva nā́vam*). Если ты, о птица, предвещаешь добро (*sumaṅgálaś*...), да не найдет тебя (*mā́ tvā* ... *vidat*) нигде никакой враждебный взгляд!» (42, 1). И далее — «Да не растерзает тебя ни орел, ни гриф! Да не настигнет тебя муж со стрелами — стрелок!» Как бы заверив птицу в безопасности и в собственной благонадежности, решаются просить ее (уже не «если ... то ...») о благой вести: «Громко крича в сторону, связанную с отцами (*p'itryam ánu pradíśam*), молви здесь (*vadehá*), предвещая добро, глаголя счастье!» (42, 2). И с повтором — «Кричи справа от дома (*áva kranda dakṣiṇató gṛhā́ṇām*), предвещая добро, глаголя счастье, о птица!» (42, 3); к символическому значению правой стороны ср. Гонда 1972. И выражая уже уверенность, что ни вор, ни злоречивец не приобретет над ними власти, провозглашается жертвенная раздача, чтобы иметь прекрасных мужей. В II, 43 подчеркивается искусство голоса птицы, позволяющее сравнить ее со жрецами-певцами, исполнителями словесной части ритуала. «(Словно) певцы, обращенные направо, в нужное время подымая голос, издают звуки вещие птицы. Обе речи ведет она, словно исполнитель самана: она владеет и (речью) размером гаятри, и (речью) размером триштубх. О вещая птица, ты поешь напев, как удгатар, ты торжественно произносишь,

словно сын брахмана на выжиманиях (сомы)» (43, 1—2) [129]. И после этих лестных для птицы сравнений, как бы возводящих ее в статус жреца-певца, просьба, подталкивающая птицу (по принципу do ut des) к прорицанию доброй вести — «(Так) провозгласи нам со всех сторон (*sarváto*) счастье, о вещая птица, повсюду (*viśváto*) провозгласи нам добро, о вещая птица!» (43, 2, ср. *bhadrám ā́ vada ... pū́ṇyam ā́ vada*); элементы *sárva-* и *víśva-* определяют в этом случае не только локусы благой вести, счастья, но сам характер сообщений о нем: птица должна дать знать о благой судьбе и «целостно-едино» и «много-раздельно» — «Провозглашая, счастье ты нам провозгласи, о вещая птица! (*ā v á d a ṅ s tvám̐ śakune bhadrám ā́ v a d a*), — просят птицу, — направь благожелательность на нас! (*sumatím̐ cikiddhi naḥ*)», и — для того, чтобы именно это и произошло, — объявляется жертвенная раздача (43, 3).

В мандале IV «заговорный» характер обнаруживается в гимне 57 («К божествам поля»). По сути дела, это заговор на плодородие поля того типа, который представлен в атхарванической традиции (ср. AV III, 17, 24; II, 142). Текст начинается с обращения к Господину поля (*ksetrasya pati-*), с помощью которого люди покоряют поле, кормящее скот и коней: *sa no mṛdatidṛse* «да смилуется он над такими, как мы!» (57, 1). «Подоись у нас медовой волной», «да будут у нас медовыми растения, небеса, воды, медовым — воздух!» — просят Господина поля и подкрепляют просьбу заклинательным стихом, «на с ч а с т ь е» (*sunam*, пятикратно повторяемое в стихе 4): «На счастье — тягловые животные, на счастье — мужи! На счастье пусть пашет плуг! На счастье пусть завязываются ремни! На счастье помахивай стрекалом!» (57, 4). Далее следует обращение к двум божествам урожая, связанным с полем, конкретнее — с бороздой и лемехом, ее проводящим, — к Шуне и Сире (*sunasira*), как бы персонифицированному духу удачи (в данном случае при вспашке, пахоте) [130] и плугу как его орудию. Далее — гимн плугу-лемеху (*sīra*) и борозде (*sītā*) (оба слова связаны с *sī-* 'проводить линию' 'чертить', первое как активное мужское начало «бороздитель», второе как пассивное женское — «бороздимое», «борозда»; эротические ассоциации явны) и одновременно их заклинание — «Приблизься к нам, о борозда, приносящая счастье! Мы хотим славить тебя ⟨...⟩ Индра пусть вдавит борозду (*indrah sitam ni gṛhnatu*), Пушан пусть направит-держит (*yachatu*) ее ⟨...⟩ На счастье наши лемехи пусть взрезают землю! (*śunám̐ naḥ phā́lā ví kṛṣantu bhúmim̐*) На счастье пусть выйдут пахари ⟨...⟩ на счастье Парджанья (пусть оросит) медом и молоком! О Шуна и Сира, дайте нам счастье! (*sunasira śúnám asmā́su dhattam*)» (57, 8), где и счастье оказывается результатом «тетического» акта («установите счастье», т. е. «дайте его»). Гимн IV, 58 («К жиру») ложится в те же функционально-прагматические и жанровые рамки, что и предыдущий, но речь в нем идет о «животном» (а не растительном) плодородии. Интересно описание Сомы в виде чудесного

быка («Четыре рога, три ноги у него, две головы, семь рук у него, громко ревет бык ⟨…⟩» 58, 3), которое отсылает к известному типу русских загадок о быке или корове — «Четыре четырки, две растопырки…». Правда, в тексте IV, 58 заклинательный элемент выражен несравненно слабее, что компенсируется поэтической образностью и формулировкой общего принципа и функции жира как жизненной основы, — «На тебя, как на основу, опирается все мироздание в океане — сердце, в силе жизни» (58, 11). IV, 58 — последний гимн в этой мандале [131].

В мандале VI, кроме гимна 28 («Коровы и Индра»), уже упоминавшегося sub specie «заговорного» начала, заслуживает внимания еще один текст, занимающий последнее место в мандале, — благословение оружия (VI, 75), которое давал пурохита перед битвой оружию и доспехам царя. Этот текст используется «и в ритуале ашвамедхи, и частично в ряде других более поздних текстов. Он также определенным образом соотносится с атхарваническими заговорами к боевому барабану (V, 20, 21), к боевой колеснице (VI, 125) и т. п. С вещеведческой точки зрения — это одно из лучших и наиболее концентрированных введений в область оружия ранневедийской эпохи. Основу текста составляет экспозиция видов доспехов и оружия — панцирь, «ручная защита» (*hasta-ghna-*, ремни для защиты рук при натягивании тетивы лука), лук, его концы, тетива, колчан, стрелы, вооруженная колесница, кони, бич, вожжи, узда и т. п., и каждый из этих предметов или определяется просьбой, к нему обращенной («сила панциря да поможет тебе!», «Стрела, защити нас!», «Бич, гони смышленых коней в битву!» и т. п.) в императивном модусе, или же описывается в индикативе («тетива, которая помогает в битве», «колчан выигрывает битву» и т. п.). Но главная идея, особенно четко выступающая в конце текста, — защита от о р у ж и я: «Твои уязвимые части тела укрою я доспехами, царь Сома да покроет тебя бальзамом жизни, Варуна да создаст тебе широкое пространство. Да возрадуются боги тебе, победителю!» [132] И, наконец, — «Да будет слово благословения моим внутренним панцирем» (*brámha várma mámā̃ntaram*)» (75, 19). И это слово — лучший доспех и сильнее любого оружия.

В мандале VII находится известный гимн-усыпление — VII, 55. Он относится к типу *upaniṣad* и, следовательно, над ним сгущенный ореол таинственности, тем более что в этом тексте немало конкретных неясностей и загадок [133]. Существенно, во всяком случае, что усыпление связано с мотивом дома: стих обращен к Господину (повелителю) жилища, ему, кстати, посвящен предыдущий гимн — VII, 54. «О покровитель жилища (*vāstoṣ pate*), убивающий болезни, проникающий во все формы (*víśvā rūpā̃ny āviśán*) [134], Будь нам другом благосклонным! (*sákhā suṣéva edhi naḥ*)» (55, 1). Усыпление нужно для тайного попадания в дом. Для этого лицо, произносящее текст, усыпляет пса, кото-

рый сторожит дом (2—4), всех его обитателей (5—8). Происходит ворожба, и каждый отдельный фрагмент ее в стихах 2—4 неизменно заканчивается «тихим», как бы «засыпающе-усыпляющим» шепотным заклинанием — *ní ṣú svapa* «крепко (хорошенько) усни!» Стих 5 пронизан «сквозным» призывом ко сну — *sástu* (*sasántu*) «пусть спит (спят)!» — «Пусть мать спит (*sástu*), пусть спят (*sasántu*) все родные, пусть спит (*sástv*) вокруг этого род!» И далее — как бы закрепляя акт усыпления: «Кто сидит и кто ходит, и (тот) человек, что на нас смотрит (*páśyati no*), — (всем) им мы закроем очи (*saṃ hanmo akṣā̆ni*), как (закрываем) этот дом» (55, 6)[135]. «Тысячерогий бык ⟨...⟩ с помощью этого могущественного мы усыпим людей (*ni janan svapayamasi*)» (55, 7). Перечисляя женщин, лежащих на скамье, в паланкине, в постели, благоуханных женщин, — последнее слово: «Всех их мы усыпим (*tah sarvah svapayamasi*)» (55, 8). Ряд мест из этого гимна-заклинания (стихи 5, 6, 7, 8) повторяется и в заговоре на усыпление из «Атхарваведы» IV, 5 (соответственно 6, 5, 1, 3)[136].

Последний текст из «Ригведы», о котором в данной связи следует упомянуть, — гимн VII, 104, обращенный к Индре, Соме, Агни, Марутам, Земле и Воздушному пространству, к давильным камням (ср. X, 94, выше) и направленный против злых духов. Этот гимн занимает в мандале VII последнее место, и поэтому предположение о его причастности к «заговорному» началу довольно естественно — тем более что этот текст присутствует и в собрании заговоров (AV VIII, 4). Как известно, названный текст связан с историей Васиштхи, о которой уже говорилось. Боги призываются испепелить и подавить демона, повергнуть, раздавить, оттолкнуть, пронзить, убить и т. п. Настойчивость этих призывов впечатляет и по существу, и как упражнение в синонимике из семантического круга «убить». И последний стих (25) завершается призывом к Индре и Соме швырнуть свое смертоносное оружие в демонов, громовую палицу — в колдунов (*rákṣobhyo vadhám asyatam aśánim yātumádbhyaḥ*).

Подводя итог разбору заговоров или весьма близких им текстов в «Ригведе», можно суммировать его нетривиальным образом: в собрании гимнов практически представлены все типы обычной тематической заговорной классификации, имеющие отношение как к природе, так и к культуре, как к неодушевленному миру, так и к одушевленному и прежде всего к человеку, как к микрокосмическому, так и к макрокосмическому планам: 1) против болезней и вредных «уроков»; 2) против злых сил, демонов; 3) против колдунов, ведьм, врагов; 4) против соперников и соперниц; 5) против вредоносных животных; 6) «апотропеические» и «переходные» заговоры (на возвращение умершего, при проводах покойного); 7) во искупление грехов; 8) на достижение некоего состояния (усыпление); 9) на успех (на помазание царя, на зачатие и роды, на благополучное рождение, на долгую жизнь, на урожай — растительный и животный, на богатство, на охрану, защиту, покровительство);

10) к «отмеченным» предметам (к целебным травам, жиру, маслу, соме, давильным камням, жертвенному столбу, оружию и т. п.); 11) на вызывание сил природы, ее стихий (к дождю, ветру, водам, огню, небу, Земле); 12) заговоры-обращения (к предкам, к «вестникам» — вещая птица и т. п.) и др. «Заговорное» начало в «Ригведе» отражено и в разных жанрово-стилистических типах — «чистый» заговор, заклинание, проклятие, поношение, экзорцизм, мольба, просьба, благопожелание и т. п.

Рассмотрение проблемы «заговорного» начала в «Ригведе» и выявление в ней заговоров и заговороподобных гимнов позволяет увидеть в этом памятнике большее, чем обычно видят те, кто занимается ее заговорами и рассматривает это собрание гимнов как древнейший источник и по текстам заговорного жанра. Это бóльшее (и в этом отношении «Ригведа» превосходит специально «заговорную» «Атхарваведу») состоит в том, что в поисках заговоров исследователь может найти и то, что им предшествует и является не только исходным локусом их, но и «родимым» местом целого комплекса текстов, которые позже были аранжированы по-разному в жанровом отношении. Сама эта возможность прикосновения к «началам» не может остаться без последствий и для понимания сути заговора, как такового, — его природы, структурных типов, внутренних и внешних связей. Исследование древнеиндийских заговоров дает возможность поставить под серьезное сомнение монолитность древнейшей заговорной структуры и, наоборот, видеть в ней потенции к разным типам развертывания. То, что часто трактуют как результат разрушения исходных заговорных структур, может легко оказаться не «поздне-» или даже «послезаговорной» деформацией, а, напротив, тем «до-» или «раннезаговорным» образованием, которое реформировало стандартный тип (или типы) заговора, известный нам хотя бы по развитым индоевропейским традициям.

Примечания

[1] Здесь публикуется первая часть более обширного исследования на эту тему. Вторая часть включает в себя разделы, связанные преимущественно с основным собранием ведийских заговоров и, может быть, самым замечательным памятником заговорной традиции вообще, лежащим в основе «мирового заговорного текста», — с «Атхарваведой». Среди этих разделов — «Атхарваведа: история собрания заговоров, его состав и структура», «Атхарваведа как культурно-исторический и мифопоэтический источник», «К структуре ведийского заговора», «Чувство дома: что значил дом для ведийского ария» и др.

[2] Если быть более точным, следовало бы, отвлекшись от относительной хронологии соответствующих текстов «Атхарваведы» и «Ригведы», говорить о соотноше-

нии этих текстов, взятых на их «прототипическом» уровне. Иными словами, в данном случае нужно было бы поставить вопрос об общих прототипических чертах, отраженных в сопоставляемых текстах двух названных Вед.

[3] В редакции Пайппалада (*paippalāda*) этот текст помещается неподалеку от начала книги.

[4] Есть основания говорить об индоевропейском источнике подобных форм — **men-* (: **mon-* : **mn̥-*, собств. — **mn̥s-*) & **dh(ē)-* & **g'en-*, т. е. условно «жизненная сила» или «мудрость» & «установить» («положить», «класть» и т. п.) & «рождать» или «знать» (ср. др.-инд. *medhājanana* при *manasajñāyin-* 'воспринимающий разумом' и т. п. или *jñām-manya-* 'думающий о себе как о мудром' и др., где сочетаются продолжения и.-евр. **men-* и **g'en-* в его двуедином значении). И «познающий ум» и «порождающая жизненная сила» (два фразеологических клише, отмеченных в архаичных индоевропейских традициях) равно отсылают к и.-евр. **men-* & **g'en-* или **g'en* & **men-*.

[5] Ср. вторую половину: *kr̥tám iṣṭám bráhmaṇo viryèna téna mā devās tapasāvatehá*. Просьба к богам помочь просителю «этим жаром» (*téna ... tapasā*) отсылает к соответствующему мотиву в предпоследнем гимне «Ригведы» — X, 190: «Космический Жар» (строго говоря, его можно было бы считать и последним, поскольку гимн Единения (X, 191) скорее можно рассматривать как некое сочетание, если пользоваться терминами русского заговора, «закрепки» и «зааминивания», указывающее на то, что текст кончился непосредственно перед введением этого приема), ср.: *r̥tám ca satyám cābhīddhāt tápasó 'dhy ajāyata* (X, 190, 1) 'Закон и истина из воспламенившегося жара родились'; к мотиву «рождения» ср. и далее *táto rā́try ajāyata tátaḥ samudró arṇaváḥ* (190, 1) 'Отсюда родилась ночь, отсюда волнующийся океан'; *samudrā́d arṇavā́d ádhi saṃvatsaró ajāyata* (190, 2) 'Из океана волнующегося год родился'. Далее уже выступает создатель-установитель (*dhātā́*), который создал-упорядочил (*akalpayat*) Солнце, Луну, день, землю, воздушное пространство, свет (190, 3).

[6] Хотя в Пайппаладе соответствующий текст отсутствует, он используется в «Каушика-сутре».

[7] 30 текстов из 35 состоят из четырех стихов (*caturr̥ca-*); из пяти стихов — только один текст (I, 34), из шести — два (I, 11 и I, 29), из семи — один (I, 7), из девяти — один (I, 3). Неслучайность этого соотношения подтверждается и тем, что в других книгах заговоры, состоящие из четырех стихов, относятся к числу нечастых исключений (около 30 случаев).

[8] *tvám no medhe prathamā́*, с подчеркнутостью мотива первого (*prathama-*), предшествующего всем остальным действиям, ср. стих 2a. Начало заговора (1a) как бы эксплицирует «участников» его (ты-мудрость, мы) и идею первоочередности, настоятельности того действия, которое введено лишь в самом конце 1b (*gahi* 'приди'), с задержкой, актуализирующей напряженное ожидание, наконец-то снятое и открывающее, будучи снятым, дальнейшее сближение с призываемой мудростью.

[9] *medhā́m ahám prathamā́m | brahmaṇvatīm bráhmajūtam r̥ṣiṣṭutām*. Характерно введение *Я* как исполнителя заговора, призывающего (*huve*, глагол, отъединенный от своего объекта и субъекта еще более, чем *gahi*, см. 1*ab*; ср. *upaítu* 'да придет!' в обращении к Священному Знанию — VII, 66, 1d) мудрость, и мотив молитвы (*bráhman*), относящийся, конечно, к мудрости, но, видимо, предполагающий и сдвиг а сторону *Я*

(*medhā́m* & *ahám* & **bráhmaṇā* & *huve*, т. е. мудрость & Я & молитвой & зову). Если учесть, что *bráhman-* не только молитва, молитвенная формула и т. п., но в определенных случаях и заговор-заклинание (см. далее), то предлагаемая трактовка-реконструкция получает дополнительную поддержку. К *bráhmajūta-* ср. RV III, 34, 1 (об Индре, вдохновленном молитвой) и VII, 19, 11 (тоже в связи с Индрой).

[10] Ср. 3cd: *ṛṣayo bhadrā́m medhā́m yaṃ v i d ú s | tā́ṃ máyyā́ veśayāmasi*, на основании чего восстанавливается мотив знания (ср. выше I, 1 — о Священном Знании) с двухместным предикатом — риши (мудрецы) & мудрость & знают, ср. отчасти также 2ab с опущением мотива знания и особенно 4a.

[11] *yam ŕ ṣ a y o bhūtakṛto m e d h ā́ m | medhāvino v i d u ḥ.*

[12] *m e d h ā́ ṃ sāyáṃ m e d h á ṃ prātā́r | m e d h ā́ ṃ madhyándinam pári | m e d h ā́ ṃ sūryasya raśmibhir | vácasā veśayāmahe* (повеление словом и есть заклинание).

[13] «a great mystery», согласно переводу Уитни 1905. I, 30.

[14] Этот же эпитет носит и Сома как вдохновитель поэтов и некоторые другие божества.

[15] Этот замысел семерых мудрых риши-певцов и его воплощение должны рассматриваться как ведийский вариант идеи «умаления», обращения к человеку с готовностью поделиться с ним высшей ценностью — Знанием, доверить его человеку. Это, однако, не означает равенства всех перед Словом и перед открываемым с его помощью Знанием. Существует определенная избирательность в отношении дара понимания Слова — «Кто-то, глядя, не видит Речь, кто-то, слушая, не слышит ее. А кому-то она отдает (свое) тело, как страстная жена в прекрасном наряде (своему) мужу» (RV X, 71, 4: *utá tvaḥ páśyan ná dadarśa vā́cam | utá tvaḥ śṛṇván ná śṛṇoty enām* ⟨...⟩ и т. д.), почти «по Тютчеву»: *Они не видят и не слышат, | Живут в сем мире как впотьмах* ⟨...⟩ о слепых и глухих к языку природы, к ее речи. Ср. еще: *tá eté vā́cam abhipádya pāpáyā sirī́s tántraṃ tanvate áprajajñayaḥ* (RV X, 71, 9) 'те, плохо владея Речью, ткут по утку́ (негодную) тряпку, не сознавая (этого)', откуда — неумение правильно пользоваться Речью как причина «несознавания» этого дефекта и одновременно «незнания» или «псевдознания», ограниченного, частичного, приблизительного, искаженно-искажающего, ложного.

[16] Ради чего нужно это «дарование», здесь не выражено, хотя отчасти и может быть восстановлено по I, 1ab. Очень существенно употребление здесь «тетического» глагола *dhā-*, отсылающего к эпохе «творения».

[17] *vásoṣpate* при *vásu-* 'имущество', 'состояние', 'добро'. Брихаспати действительно связан с имуществом-добром: он приносит его, достигает его и т. п. (ср. RV X, 67, 7; 190, 8 и др.). В «Ригведе» полтора десятка раз выступает форма *vásu-pati-* с тем же значением, но в отнесении к Агни, Индре, Савитару.

[18] *śrudhi śrutkarṇa* ⟨...⟩ *agne* (RV I, 44, 13) 'услышь, о чуткий ухом Агни ⟨...⟩', — взывают к богу.

[19] Ср.: *aháṃ d a d h ā m i dráviṇaṃ h a v í ṣ m a t e suprāvyè y a j a m ā n ā y a sunvaté | aháṃ* ⟨...⟩ *prathamā́ yajñíyānām.* Помимо типичной «жертвоприносительной» терминологии и идеи «первенства» (*prathamā́*) Речи заслуживают внимания еще два мотива — «жалования», выражаемого буквально как 'дарование-устанавливание' (*dadhāmi*. RV X, 125, 2c отсылает непосредственно к *dadhātu*. AV I, 1d — в обоих случаях «тетический» глагол), и богатства, имущества, состояния, добра, которое жа-

луется. В этом отношении *ahám dadhāmi* *d r á v i ṇ a m* ⟨...⟩ (RV X, 125, 2c), поддержанное *ahám rā́ṣṭrī saṃgámanī* *v á s ū ṇ ā ṃ* (там же, 125б, 3a) 'Я — повелительница, собирательница сокровищ (богатств)', отсылает к идее власти над богатством и к персонифицированному образу «Повелителя Добра» (*Vasos-páti*; *vásu-*), идентичному «Повелителю Речи» (*Vācás-páti*) и уже упоминавшемуся ранее. При таком подходе оказывается, что X, 125 (в частности, 2—3) — монолог повелительницы Речи-*Vā́c*, выдержанный в перволичной форме, а AV I, 1 (в частности, 2) — тоже перволично оформленное заклинание, обращенное к Речи-*Vā́c*, но вложенное в уста заказчика заговора или представляющего его жреца, ведущего словесную часть ритуала. По идее, оба эти текста могли бы быть объединены (по крайней мере, теоретически в диалог, совмещающий партию Речи-*Vā́c*, в которой она описывает свои достоинства, и партию «заказчика» — просителя или жреца, в которой он просит Речь «взять» на себя Знание, сохранить его, вложить это Священное Знание, «сокровенное» в просителя. Такая жанровая конструкция, строго говоря, не противоречила бы тому, что известно из ведийской словесности, начиная уже с «диалогических» гимнов «Ригведы».

[20] Вед. *kárman-* (: *kar-* 'делать') обозначает дело, деяние и более специально — жертвенное деяние ('Opferwerk', 'Opferhandlung'). Оба великих пространства, Небо и Земля, восторгались деянием Индры, когда он поразил ваджрой своего противника Вритру (прецедент, учтенный ритуалом), ср.: *ánu tvā mahī́ pā́jasī acakré dyā́vākṣā́mā madatām indra* *k á r m a n* | *tvám vṛtrám āśáyānam sirā́su mahó vájreṇa siṣvapo varā́hum* (RV I, 121, 11). Священные ритуальные деяния имеются в виду в RV VIII, 36, 7 и 37, 7 (*śṛṇu yáthā́śṛṇor átreḥ* *k á r m á ṇ i* *k ṛ ṇ v a t a ḥ*; характерен призыв к слушанию — *śṛṇu*, ср. *śrutá-*). Мотивы жреца при жертвоприношении и священного ритуального деяния объединены в RV VIII, 38, 1: *y a j ñ á s y a* *hi sthá ṛtvíjā sásni vā́jeṣu* *k á r m a s u*. То же семантическое пространство обнаруживает себя в RV VII, 32, 13 — делание поэтического слова (*mántram* ⟨...⟩ *dadhāta*, ср. ранее), ситуация жертвоприношения (*yajñeṣv*), ритуальное деяние в связи с Индрой (⟨...⟩ *yá índre kármaṇā bhúvat*); ср. также VI, 37, 2; 69, 1.

[21] *tā́m mā devā́ vy* *à d a d h u ḥ* *purutrā́* ⟨...⟩ (X, 125.3).

[22] *ahám evá vā́ta iva prá vāmy ārabhamāṇā bhúvanāni víśvā* (X, 125, 8).

[23] *tā́m abhṛ́tyā* *v y* *a d a d h u ḥ* *purutrā́* (ср. X, 125, 3).

[24] «Трижды семь» — формульное сакральное число, которое может пониматься как обозначение некоего не определенного конкретно, но благополучно, положительно завершенного множества, всего целого без изъятия. Вместе с тем, особенно учитывая «лингвистическую» ориентированность этого текста, можно, видимо, согласиться и с одним из комментаторов, что *triṣaptā́ḥ* могло обозначать число звуков (осторожнее — составных элементов звуковой парадигмы языка), с помощью которых Священная Речь описывала («несла» на себе) все, что подлежало выражению в слове. Возможно, что это формульное «трижды семь» (*triṣapta-*) не случайно возникает в RV I, 133, 6 (гимн, по сути дела, должен трактоваться как заговор против злых духов и демонов, которых должен уничтожить Индра): «Взорви, о Индра, великих (демонов, чтобы они рухнули) вниз! Услышь (*śrudhī́*) нас! ⟨...⟩ Ведь самый неистовый, ты д в и ж е ш ь с я (*ī́yase*) с неистовым, грозным, смертельным оружием (герой), ⟨...⟩ с воинами числом т р и ж д ы с е м ь (*trisaptaiḥ*), о герой, с воинами» (речь идет о Марутах).

[25] Ср. X, 71, 9: *imé yé nā́rvā́n ná parā́ś caranti* 'те, что не движутся ни близко, ни далеко'.

[26] *ihaívā́bhí ví tanūbhé ā́rtnī iva jyā́yā | vācáspatir ní yacchatu* 〈...〉 (AV I, 1, 3).

[27] *ahám rudrā́ya dhánur ā́ tanomi brahmadvíṣe śárave hántavā́ u* (RV X, 125, 6).

[28] Среди этих сходств — мотив у с л ы ш а н н о г о. В AV I, 1 мотив услышанного-«сокровенного» (*śrutá-*) — ключевой, проходящий через весь текст. Это услышание Слова о «сокровенном» и образует акт рождения Священного Знания, нуждающегося в сохранении. Тот, кто повелевает речью (Брихаспати, Вач), говорит, адепт же внимает, слушает, слышит и через речь-слово приобщается к Священному Знанию. В RV X, 125, 4 Речь говорит: «Благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное (*yá īṃ śṛṇóty uktám*). Не отдавая себе отчета, они живут мною. Внимай, о прославленный, глаголю тебе достойное веры!» Показательно наличие в падах cd двух звукоизобразительных комплексов: ***amantávo mā́ṃ*** *tá úpa kṣiyanti* | ***śrudhí śruta śraddhivám*** *te vadāmi*. По-видимому, они значимы: п е р в ы й может отсылать к корню *man-* и его производным (*mánas*, *mántra-*, *mántu-* и т. п.) и к семантической сфере мысли, разума, сакрального слова, молитвы, песни, заговора (возможно, что *и* 〈...〉 *vá* 〈...〉 *vadāmi* в паде d возвращает к идее слова, говорения); в т о р о й комплекс основан на обыгрывании слушания-слышания (*śru-*), своего рода отклика на сказанное и помысленное; слушание-слышание — предикат того, кто сам услышан и прославлен (слав. **sluxъ* и **slava*, как и **slovo*, — слова общего корня), и *śruta-* в более широком контексте возвращает нас к «сокровенному», т. е. к тому воплощенному в слово знанию, которое у с л ы ш а н о. Второе сходство, не считая перечисленных ранее, — в отчетливо выраженной космологической функции речи, как бы совпадающей с космическим пространством и его составом: «Я рождаю отца на вершине этого (мира). Мое лоно в водах, в океане; 〈...〉 Я касаюсь теменем того неба. Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа; по ту сторону Неба, (а) здесь по ту сторону Земли — такая я стала в е л и ч и е м (*itā́vati* *m a h i n ā́* *sam babhūva*)» (RV X, 125, 8), ср. *tā́vatī vā́k* (X, 114, 8). Мотив рождения Речью-дочерью своего собственного отца (сама идея взаиморождения известна и из других мест «Ригведы») принадлежит к числу тех парадоксов, которые возникают, когда речь заходит о «началах», о последней глубине сущего. В этом случае возможны три ответа, между которыми нужно сделать выбор: самовозникновение, взаимопорождение двух связанных объектов, признание неразрешимости (незнание). К мотиву порождения собственного отца ср. RV X, 129, 7 (*ádhyakṣa* на высочайшем Небе) — «Откуда это творение появилось: может, само создало себя, может, нет. — | Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем Небе, только он знает или же не знает», ср. X, 129, 6 и др. В связи с космологичностью гимна Речи (X, 125) ср. уже упоминавшийся космогонический текст AV I, 32.

[29] Ср. призыв к риши Кашьяпе почтить Сому (принести ему в жертву) свои восхваления, еще более возрастающие с помощью песнопений творцов — исполнителей мантр: *ŕ̥ṣe* *m a n t r a k ŕ̥ t ā m* *stómaiḥ kā́śyapodvardháyan gíraḥ* 〈...〉 (RV IX, 114, 2). Кстати, ср. и еще одно сложное слово — *mantra-śrútya-* 'послушный совету', т. е. изреченному богами (в Асс. как наречие), 'следующий традиции правильного использования священных текстов' и т. п.; ср.: *nákir devā minīmasi nákir ā yopayāmasi* *m a n t r á ś r ú t y a ṃ* *carāmasi* (RV X, 134, 7) 'Ничего, о боги, не пропускаем мы, ничего не стираем, мы держимся тем, что слушаем (внимаем) мантре' (совету Индры).

[30] *Sam* иногда выносится в начало стиха и в других случаях, но таких примеров в «Ригведе» немного, ср. I, 25, 17; 48, 16; 91, 18; VIII, 4, 16; IX, 25, 3; 68, 5; 97, 55.

[31] Ср.: *m á n t r o gurúḥ púnar astu só asmā* (RV I, 147, 4).

[32] К сожалению, этот фрагмент грамматически неправилен, с чем связано разное понимание слова *vidatha*, 'знание', 'мудрость' или одна из форм глагола *vid-* 'знать' (отсюда — ряд предлагаемых конъектур), ср.: *idaṃ janāso vidatha m a h a d b r a h m a vadiṣyate* 'Now, ye people, take knowledge; he will speak a great mystery (*bráhman*?)' (в переводе Уитни), к первой половине фразы ср. сходное *idám janā úpa śruta nārāśaṅsá staviṣyate* (AV XX, 127, 1).

[33] То, что заговор одновременно и песнь, что он поется, свидетельствует, несомненно, заговорный текст RV X, 165 («Против голубя»). О голубе, посланце Богини Смерти (*Nírṛti-*), ищущем жертву, говорится: «Ему мы поем (заклинание), свершаем покаяние» (*tásmā a r c ā m a kṛṇávāma niṣkṛtiṃ* — 165, 1) — и в завершающем стихе: «Г и м н о м голубя оттолкните прочь!» (*ṛ c ā́ kapótaṃ nudata praṇódam* — 165, 5).

[34] Нужно напомнить, что слово *medhā* 'мудрость' в конечном счете восходит к сочетанию **mṇs-* (: **men-*) & **dhē-* (ср. *mánas* 'ум', 'мысль', *mandhātā́* : *mánas* & *dhā-*), и на этой глубине оно связывается с орудием мысли-ума — *mántra-*.

[35] В гимне-загадке RV I, 164, 10 говорится о богах или риши, создающих божественную Речь: «На спине того неба произносят (*mantráyante*) они всеведущее слово, не всем внятное» (*viśvavídaṃ vā́cam aviśvaminvām*), ср. уже цитированное ранее *samānám m á n t r a m abhí m a n t r a y e vaḥ* (RV X, 191, 3c).

[36] Ср. в «Гимне игрока» (RV X, 34, 14) в обращении к игральным костям в последнем стихе — *mitráṃ kṛṇudhvaṃ khálu mṛḍátā no mā́ no ghoréṇa c a r a t ā b h i dhṛṣṇú* 'Заключите же дружбу! Помилуйте нас! Не привораживайте нас (так) сильно (своим) ужасным колдовством' (*caratā abhi* : *abhi-car-*).

[37] Находка фрагментов Пайппалады на пальмовых листьях актуализирует связь *kávaca-* (букв. — 'кора' и т. п., ср. *kávaca-pattra-* 'березовый лист'; 'вид березы', ср. *bhūrja-pattra-*) с заговором, более того, с большим собранием их. Ср. новгородскую берестяную грамоту № 292, содержащую финноязычное заклинание к Божьей стреле (из последних по времени работ — Хелимский 1986: 255).

[38] Однако более прямая связь ведет к и.-евр. **(s)keu-* с двумя кругами значений — 'сдирать', 'отрывать', 'снимать покров', 'вышелушивать' и 'покрываться, обволакиваться чем-либо' (ср. Pokorny I: 952 и др.), ср. прусск. *keuto* 'кожа', лит. *kẽvalas* 'скорлупа', *kẽvetas*, *skùtena* и т. п., — тем более что с этим корнем связаны и глаголы «не-нейтрального» звукопроизводства — 'шептать', 'шепелявить', 'кричать', 'ругаться', 'стонать' и др.

[39] Общее между заговорами и гимнами не должно вести к упущению специфического. Гимны при всей их связи (во всяком случае, в своих истоках) с ритуалом все-таки наиболее эмансипированная от ритуала, наиболее самодовлеющая форма, где главная сила отдана рецитируемому слову, языковому знаку, определяющему и тайный нерв самой гимновой конструкции, и новую, принципиально иную стратегию отношений между адресантом и адресатом, коллективным адептом и божеством, к которому он обращается. Стратегия же заговора основана на м а г и з м е и чаще всего, в каждом конкретном случае, рассчитана на индивидуального заказчика-просителя, хотя и типового для данной ситуации. Введение в «Ригведу» «инородно-

го» заговорного материала предполагает учет некиих экстремальных обстоятельств, когда «стандартные» способы выхода из положения оказываются неприменимыми или малоэффективными. Заговоры в «Ригведе» — как бы на особый, «худой» случай. Гимны каноничны, заговоры неканоничны, зато они в известных ситуациях — последний ресурс. В этом смысле заговоры в «Ригведе» — не случайность и не упущение составителя-редактора, но такая же закономерность, как присутствие в Новом Завете наряду с Евангелиями и Посланиями Апокалипсиса.

[40] Ничего подобного в других частях «Ригведы» не отмечено. Лишь в нескольких немногих случаях наблюдается непосредственное соседство двух заговоров (ср. II, 42—43; может быть, VII, 103—104, 183—184; в реконструкции сюда можно присоединить еще два-три примера). Но и при этом уровень «заговорности» в этих случаях несравненно ниже, чем в X, 161—166. Нужно подчеркнуть, что и других случаев близкого (хотя и не непосредственного) соседства в «Ригведе», кроме X мандалы, не отмечено.

[41] *dṛḍhā́ cid yā́ vánaspátīn kṣmayā́ dardharṣy ójasā | yát te abhrásya vidyúto divó várṣanti vṛṣṭáyaḥ* (RV V, 84, 3).

[42] Правда, след присутствия Неба в гимне обнаруживается в *divo* 'с Неба', занимающем, однако, периферийное положение.

[43] *prá yā́ vā́jam ná héṣantam perúm ásyasy arjuni* (V, 84, 2).

[44] Ср. *prá yā́ bhū́mim pravatvati mahnā́ jinóṣi mahini* (V, 84, 1) 'Ты, что оживляешь землю-почву своим могуществом, богатая пространствами, могучая'; ср. 'ô (Terre) dotée d'étendues-droites' (Рену 1966: XV, 123), у Гельднера — «Flußreiche», у Грассмана — «an Höhen reich», «höhenreich». К *pravátvat* ср. RV V, 54, 9.

[45] В свете приведенной выше аналогии *Parjánya-* : *Perkū́nas* заслуживает особого внимания то обстоятельство, что у Ласицкого сразу же после сообщения о Перкунасе и формулы «заговорного» оберега, с ним связанного, вводится еще один мифологический персонаж, на этот раз — женский. Речь идет о *Percuna tete*, букв. — 'Перкунаса тетка', о которой сказано: «mater est fulminis atque tonitrui, quae solem fessum ac pulverulentum, balneo excipit, deinde lotum et nitidum postera die emittit» (Маннгардт 1936: 356).

[46] Закон — *ṛtá-*, долженствующий защищать жизнь заказчика на столетие (*tán ma ṛtám pātu śataśāradāya yūyam pāta*, RV VII, 101, 6), возвращает к близкой теме в связи с Индрой (ср. выше, I, 133, 1).

[47] Ср. в русской заговорной традиции такие типы, как «На урожай», «Чтобы растения хорошо росли», «Как хмель водити», «На приплод», «Чтобы пчелы велись», «На благополучные роды», «На долголетие» и т. п. Ср. также особый тип заговоров «Во время грозы и грома», в основном с апотропеическими функциями.

[48] Об этом сюжете можно судить и по более поздним текстам («Bṛhaddevatā», «Ṣaḍguruśiṣya», «Jaiminīya-Brāhmaṇa»), дающим материал для реконструкции (ср. давнюю работу Эртель 1907: 26—31).

[49] «Конечно, он узнает (это), конечно, сделает он (это), конечно, сделает он нас счастливее, конечно, мы ⟨...⟩ с Индрой соединимся» (VII, 91, 4).

[50] *śánair iva śanakaír ivéndrāyendo pári srava* (VII, 91, 3).

[51] *asaú ca yā́ na urvárā́d imā́ṃ tanvàm máma | átho tatásya yác chíraḥ sárvā tā́ romasā́ kṛdhi* (VII, 91, 6), ср. также 91, 5.

[52] В свое время внимание было привлечено к некоей дисгармонии у Апалы (отсутствие волос в результате болезни при сильных зубах, которыми она выжимает для Индры сому), обратным образом перекликающейся с дисгармонией у Пушана (обилие волос при отсутствии зубов), ср. Крамриш 1961: 104—122 и др. Беззубость Пушана объясняется в истории жертвоприношения Дакши (ср. Śatap.-Brāhm. I, 7, 4, 1—9; Taitt.-Brāhm. II, 6, 8, 3—5; Kauṣ.-Brāhm. VI, 13 и др.). — Ср. заговор «На сбриваиие волос» (AV VI, 68), сопровождающий обряд стрижки волос и сбривание бороды у шестнадцатилетнего юноши (*godāna*), в котором участвуют боги [«Сюда явился Савитар с лезвием. О Вайю, приди с горячей водой! Пусть смочат (его) единодушные Адитьи, Рудры, Басу! 〈...〉 Пусть Адити сбреет бороду! 〈...〉» — VI, 68, 1—3]. Цель обряда — долголетие, изобилие в скоте и в потомстве и, наконец, внешний вид.

[53] Иногда полезен учет и крайних случаев, например, таких, как гимны-*āprī* (букв. — 'умилостивление'), разделяющие с заговорами наличие ключевого, иногда повторяющегося неоднократно «сквозного» слова и связь с обрядом (ср. гимны-*āprī*, включенные в «Атхарваведу», — V, 12, 27), или гимн «К Савитару» (IV, 54), в котором можно подозревать некогда актуальную схему искупительного заговора [«Если по неразумию мы совершили (грех) против божественного рода, по слабости воли 〈...〉 О Савитар 〈...〉 сделай ты нас тут безгрешными!» — IV, 54, 3], возможно, соотнесенную с обильной звуковой игрой элементами *sav-* : *suv-* : *sū-* 'толкать-отталкивать' (ср. применительно к грехам), но и 'побуждать', 'понуждать', 'стимулировать', 'приводить в движение' и т. п. Ср. Дандекар 1979, I: 1—27; Елизаренкова, Топоров 1979: 74, 87; Ригведа 1972: 348; Топоров 1986: 80—89; Ригведа 1989: 754 и др. Соседний гимн «К Савитару» (IV, 53) обнаруживает то же пристрастие к звукописному «этимологизированию» имени этого бога. Сходная ситуация и в других гимнах, обращенных к Савитару, ср. *savitúr* 〈...〉 *túram* (V, 82, 1), *suvā́ti savitā́* (82, 9) и др. Через Савитара уместно в связи с темой «заговорности» обратиться к гимну RV I, 24 — «К Агни, Савитару и Варуне», а также к следующему за ним гимну к Варуне — I, 25. Оба гимна связаны между собой не только непосредственным соседством, но и профилирующим образом Варуны и соотносимыми с ним характеристиками — связывание-развязывание (ср. *pā́śa* 'петля' Варуны, от *paś-* 'связывать', I, 24, 15; 25, 21), отпущение грехов или наказание за них, предоставление милосердия, права на искупление, исцеление больного или вообще страждущего, наконец, текстуальная перекличка в связи с ключевым образом, снова отсылающим к Варуне. Ср. в последнем стихе I, 24, 15: *úd uttamáṃ varuṇa pāśam asmád ávadhamáṃ ví madhyamáṃ śrathāya* 'Вверх — верхнюю петлю с нас, о Варуна, вниз — нижнюю, посреди — среднюю сними!'; при последнем же стихе I, 25, 21: *úd uttamáṃ mumugdhi no ví pā́sam madhyamáṃ cṛta ávādhamā́ṃ jīváse* 'Вверх — верхнюю опусти нам, посреди — среднюю петлю расслабь, вниз — нижние, чтобы мы жили'. В случае гимна I, 24 мотив расслабления или развязывания петли, уз оправдан и сюжетно: речь идет о Шунахшепе, сыне брахмана, купленном в качестве заменительной и искупительной жертвы (бездетный царь дал обет, что при рождении у него сына он принесет его в жертву Варуне; когда же сын родился, царь решил заменить сына Шунахшепой, подробнее ср. «Айтарея-брахману», 7, 16); Шунахшепа стоит, привязанный к жертвенному столбу: «К кому воззвал закованный Шунахшепа, тот царь Варуна должен освобо-

дить нас! (⟨...⟩ *só asmā́n rā́jā váruṇo mumoktu* — RV I, 24, 12). Ведь Шунахшепа воззвал, закованный ⟨...⟩ чтоб освободил его царь Варуна ⟨...⟩ да отпустит он петли» (*ávainam rā́jā váruṇaḥ sasṛjyād vidvā́ñ ádabdho ví mumoktu pā́śān* I, 24, 13). Этому «освобождению-отпущению» (от) петли соответствует отпущение грехов, возможность их искупления — «Мы смягчаем твой гнев, о Варуна ⟨...⟩ о царь, сними с нас содеянные грехи!» (⟨...⟩ *rājann* *e n ā ṅ s i* *śiśrathaḥ kṛtā́ni* — RV I, 24, 14), ср.: *bā́dhasva dūré nírṛtim parācaiḥ kṛtáṃ cid* *é n a ḥ* *prá mumugdhy asmát* (I, 24, 9) 'прогони далеко прочь Гибель! Даже содеянный грех сними с нас!' Слово *énas* — 'грех', 'преступление', 'чудовищное деяние' (первоначально — 'насильственное деяние'), ср. I, 125, 7: «Дарящие да не впадут в заблуждение и в грех!» (*mā́ pṛṇánto dúritam éna ā́ran*), ср. также *énasvant-*, *enasvín-*, *an-enás-*, *ádbhutainas-*, RV V, 87, 7; VIII, 67, 7) родственно авест. *aēnah-*, младо-авест. *aēnaŋᵛhant-*, *aēnō-manaŋhan-* и объясняется по-разному: раньше склонны были связывать *énas* с глаголом *inóti*, *ínvati* 'давить', 'нажимать', 'напирать', 'проникать', иногда с *iná-* 'сильный', 'могущественный'; 'господин', *īti-* 'чума', 'бедствие', 'лишение', 'нужда'; недавно было предложено сопоставление *énas* с хеттск. *inan-* 'болезнь' (Пухвел 1984. II: 366, ср. Майрхофер 1956: 128; 1988: 268). Грех, как петля, связывает, но он, как и петля, может быть ослаблен или даже развязан. Об этой двойной «несвязанности» думает привязанный к жертвенному столбу Шунахшепа — «Кто же снова вернет нас к великой Несвязанности (*kó no mahyā́* *á d i t a y e* *púnar dat*), чтобы я видел отца и мать?» (I, 24, 1: *púnar dat* предполагает существование и первичной «несвязанности», безгреховности). Агни, по мысли обреченного к жертве, тот, кто «вернет нас снова к великой Несвязанности, чтобы я видел отца и мать» (I, 24, 2). И, наконец, в последнем стихе, в двух последних падах, после просьбы об ослаблении уз: «Тогда сможем мы, о Адитья, пребывать в твоем завете безгрешные перед Несвязанностью (*áthā vayám āditya vraté távā́nāgaso áditaye syāma* — I, 24, 15), ср. I, 25, 3: «Хвалебными песнями, о Варуна, мы хотим развязать твою мысль для милосердия, как колесничий — спутанного коня» (*v í* *m ṛ ḍ ī k ā́ y a* *te máno* ⟨...⟩ *gīrbhír varuṇa* *s ī m a h i*). Указывалось (Гельднер 1951 I: 24—26), что в основе I, 24—25 лежит просьба тяжело больного человека к Варуне, карающему за грехи болезнью, и удовлетворение этой просьбы милосердием Варуны — прощение греха, искупление его, избавление от болезни. Ср.: «Сотня, о царь, у тебя ц е л е б н ы х средств, тысяча. Широким, глубоким пусть будет благоволение твое! (I, 24, 9: *bhiṣájaḥ*) или «Адитья создает нам прекрасные пути! Пусть продлит он сроки наших жизней!» (I, 25, 12: ⟨...⟩ *prá ṇa ā́yūṅṣi tāriṣat*). Все это дает основание отнести оба этих гимна к кругу текстов, так или иначе связанных с заговорным началом, транспонированным и трансформированным в гимновый жанр. Заговором, заклинанием-словом (*vācā*. Instr.) борются с болезнью (ср. Шайер 1925: 42 и др.): «Чтобы в твоей самости, в твоем теле не было болезненного, или что-нибудь с волосами или во внешнем виде, — все это мы поразим напрочь нашим з а к л и н а н и е м-с л о в о м (*vācā*). Пусть бог Савитар осчастливит-благословит (*savitā sūdayatu*)» (AV I, 18, 3).

[54] Ср.: «In derselben Sphäre bewegt sich der Ausdruck *bandhu*. Die anzusetzende Grundbedeutung ist das "Verbundensein" im Sinne der "Verwandtschaft", woraus die Bedeutung des magischen Zusammenhangs und der magischen Äquivalenz als eine bloße Erweiterung des Begriffs leicht verständlich ist. Denn so wie das "Bündnis" die Bundesgenossen und das Band der Blutsverwandtschaft die Angehörigen eines Stammes oder einer

Sippe magisch zusammenhält, genau so beruhen auch die symbolischen Äquivalenzen der Magie auf einer tiefen, geheimnisvollen Affinität der Substanzen. Je weiter reicht der mägische *bandhu*, um so mächtiger ist der Mensch, der ihn kennt und besitzt (*bandhuvant*). Und umgekehrt: um eine Wesenheit zu beherrschen, genügt es ihren *bandhu* zu kennen: *Āligī ca Viligī ca pitā ca mātā ca vidma vaḥ sarvato* | *b a n d h o* (sic!) *arasāḥ kiṃ kariṣyatha* (AV V, 13, 7)» (Шайер 1925: 22—23). Перевод цитаты не вполне ясен (два первых слова темны): «Алиги и Вилиги, отец и мать, мы знаем полностью вашу связь. Лишенные сока (жизненных сил), что вы будете делать?».

[55] Ср. *kṛtyā́* — 'злая сила', 'колдовство'; 'ведьма', 'колдунья' (RV X, 85, 28, 29: после призыва соединиться телом с супругом — о злой силе, в оковы которой попадает муж — *pátir bandhéṣu badhyate*, 28), первоначально — 'делание' ('злое делание'), от *kṛ-* 'делать'; ср. еще *yātu-dhānī́* 'ведьма', 'колдунья', *yātu-dhā́na-* 'колдун'; 'привидение', 'нечистый дух'; 'гонимый нечистым духом', *yātú-* 'нечистая сила', 'привидение', 'демон'; 'колдовство' (*yātumát*, *yātumā́vat-* и др.), от *yā-* 'хватать', 'цепляться', 'преследовать' и т. п. Ср. мотив «захвата» имени человека, столь важный в древнеиндийской магии, как, впрочем, и в других магических традициях. «Захват» имени, для которого существуют изощренные магические приемы, отдает человека, чье имя «захвачено», в полную власть «захватчика».

[56] За последнее столетие древнеиндийской магии было посвящено огромное количество исследований, нередко специально относящихся к «заговорной» традиции. Для ориентации достаточно указать лишь некоторые из них: Леви 1898; Блумфилд 1899; Каланд 1900; 1908; Анри 1904; Ольденберг 1919; Шайер 1925; Гонда 1957; 1960; 1965; 1968; 1975; 1977; 1980; 1985 и др.; Рену 1942; 1954; 1962; Карамбелькар 1950; 1959; Шенде 1949; 1952; Веланкар 1954; Филлиоза 1955; 1964; Ратшов 1955; Герасимов 1964; Monde du sorcier 1966; Пухвел 1970; Ригведа 1972: 40—41, 363—369; Атхарваведа 1976; Ригведа 1989: 488—489; Витцель 1979; Чхаудхури 1981: 97—110 и др.; ср. также литературу последних десятилетий — Вед. библиогр, 1973; 1978; 1985.

[57] «Если мы совершили грех (*ā́gaś cakṛma*), да простит он (*mṛḍatu*) его великодушно — ведь смертный обилен страстями!» (I, 179, 5). — К *ā́gas-* ср. *án-āga-* 'безвинный', 'безгрешный', с неясной этимологией (Майрхофер 1988, I).

[58] Содержание гимна — Лопамудра склоняет мужа нарушить обет целомудрия; Агастья сначала пытается противиться, но потом вынужден сдаться.

[59] Типичным для заговоров оказывается перечисление лягушек («та, что мычит, как корова, дала та̀, что блеет, как коза, дала пятнистая, дала зеленая» — 103, 10. ср, 103, 6) и возрастающая градация (сто ⟨...⟩ тысяча — *śatā́ni sahasrasāvé* ⟨...⟩).

[60] Ср. трехкратное *adād* / *adāt* 'дала' (в связи с *no vásūni* 'нам дары'), ср. также *dádataḥ*.

[61] Об идее возвратности на заговорном материале ср. Топоров 1991.

[62] *ṛtáṃ vadāmi* 'говорю клятву', букв, 'говорю закон-*ṛtá-*', отсылает типологически к русск. *клятися ротою*, *водити ротѣ* (*въ роту*) и т. п.

[63] Произнося эту заклинательную формулу, означающую, видимо, нечто вроде «У меня нет больше никаких богатств для игры в кости», клянущийся при этом протягивает десять пальцев, обе руки в знак подлинности клятвы, ее формального закрепления (см. Ригведа 1972: 369).

[64] Возможно, здесь снова актуализируется внутренняя форма имени бога Савитара («толкатель-отталкиватель») и связанный с ним мотив регулярности, не допускающей отклонений от нормы.

[65] Впрочем, и сама якшма была известна в разных вариантах, ср. *ajñātayakṣmá-* 'скрытая (букв. — 'неизвестная', т. е. 'неопознанная') якшма', *rājayakṣmá-* 'царская якшма', (или 'царь среди разных видов якшмы' или 'якшма, которой болеют цари') и т. п. (ср. RV X, 161, 1); ср. также перемежающуюся лихорадку. Однако в связи с определением этих болезней существуют и иные мнения (см. Карамбелькар 1959: 81 и др.); в частности, Гельднер и некоторые другие полагают, что речь идет о сухотке («Auszehrung»).

[66] *yádi kṣitā́yur yádi vā páreto yádi mṛtiyór antikám nī́ta evá* (161, 2), где тройное *yádi* (*vā*) 'ли', 'или' как бы переносит общую идею выбора между жизнью и смертью в более узкую «смертную» сферу — остается гадать-выбирать в кругу, где любой выбор означает одно и то же (жизнь ли угасла-погибла, он ли ушел, предстал ли пред смертью), и пространство выбора — однородно-тавтологично.

[67] *tvā púnar ā́gāḥ punarṇ ava* (161, 5) 'снова пришел ты, вновь рожденный' (ср. *imám púnar duḥ* (161, 4) 'пусть снова вернут его!') — как бы по контрасту с *páreto* 'ушел', *kṣitá-* 'угасла' (о жизни), *nī̀ta* 'предстал' (перед ликом смерти) в стихе 2; ср. *ā-* 'при-', 'к', но *pari-*, *ni-* 'от-', 'у-' при глаголах движения. С *púnar* связана идея возврата, обновления и, вероятно, очищения (ср. *pū́-* 'чистить', 'очищать' : *punā́ti*) — М. Майрхофер (Майрхофер 1956, II: 305): к др.-греч. диал. ἀπύ и т. п.

[68] Ср.: ⟨...⟩ *śatā́yuṣā haviṣā́hārṣam enam* (161, 3).

[69] *jīva* ⟨...⟩ *várdhamānaḥ* ⟨...⟩ *śatā́yuṣā haviṣemám púnar duḥ* (161, 4).

[70] *sárvam ā́yuṣ ca te 'vidam* (161, 5). Каждое слово здесь реализует максимум своих смысловых возможностей. *Sárva-* — символ изначальной, заданной по условию (а не синтезированной вторично, как в случае корня *víśva-*) целокупности, с которой соединена невредимость-неуязвимость, абсолютная психофизическая целостность, абсолютное здоровье (к *sárvam ā́yuṣ* ср. *ayur-veda-*, веда здоровья, наука быть здоровым, медицина). — *Ā́yuṣ* не просто жизнь, ее длительность (ср. *dīrghā́yu/ṣ/-*, 'долгую жизнь имеющий', ср. также др.-перс. **dargāyu-š* (Nom. propr.), авест. *darəgāiiu-*, др.-греч. δολιχαιων), ее вещество, но та жизненная сила («force vitale»), за которой стоит жизнь вечная, во веки веков, всегда (ср. лат. *aeuom*, *aevum*, *aevus* 'век', 'вечность', др.-греч. 'αεί 'всегда', 'постоянно', 'навеки' — платоновское (αεὶ διὰ βίου 'в течение всей жизни', ср. также αἰών φυινέτω. Эти слова, как и авест. *āiiu-*, др.-греч. αἰών, αἰϝεί, αἰές, αἰέν, готск. *aiwam*, др.-в.-нем. *ēwīg*, нем. *ewig* и т. п., восходят к и.-евр. **h₂oi̯u-*, корню, который, кстати, кодирует и обозначение древнейшего образа вечной жизни — мирового дерева, «древа жизни» — от русск. *ива*, лит. *ievà*, лтш. *iẽva*, до хеттск. *eja-* (ᴳᴵŠ*eja-*), вечнозеленого священного дерева, упоминаемого в целом ряде текстов и используемого в ритуалах, в частности при заклинаниях. Под *eja*-деревом, как и под дубом в русской заговорной и сказочной (ср. сюжет Кощея-бессмертного, т. е. вечноживущего) традиции, упрятывают жизнь в виде символов плодородия — от шерсти до яйца — в последовательно вкладываемые друг в друга «хранилища» жизни. Древо жизни, жизнь сохраняющее, в этом отношении перекликается с божественной персонификацией жизни, символизирующей «невредимую» вечную жизнь, «господином жизни» — *Ā́yu-* с той же функцией охраны-защиты (ср. RV X, 17, 4:

ā́yur viśvā́yuh pari pāsati tvā 'да защитит тебя Айю на всю жизнь!'; кстати, *ā́yu-* на иных уровнях обозначает других носителей жизни — любое живое существо, и в частности человека, семью, потомство и т. п.); ср. также др.-инд. *yóṣ-* 'здоровье', 'благополучие', 'счастье', часто употребляемое в формуле благопожелания *śám yóḥ* или *śáṃ ca yóś ca* [при авестийской формуле *yaoš & dā-* 'делать здоровым-сильным', ср. *yaoš ... dānē* (Yasna 44, 9); *yaoždaδāiti*, *yaoždāta-*, *yaoždāti-*, ср.-парф. *yōž-dahr* 'священный'], и, видимо, лат. *iūs* 'право', 'справедливость', 'власть', но и *iūs* 'похлебка' (как «пища жизни»). — Слово ' *vidam* (= *avidam*), дважды повторенное в стихе 5, имеет своей основной идеей, особенно отчетливой в этом контексте, в сочетании с *sárvam ā́yuṣ*, такое нахождение-открытие, которое связано со знанием-ве́дением (ср. др.-инд. *véda-* : *vid-*, русск. *ведать* и т. п.).

[71] Силовое поле *śata*(*-sahásra-*) 'сто(-тысяча)' оказывается еще более напряженным при учете «звукописных» сгущений, ср.: 〈...〉 *śatáśāradāya sahasrākṣéṇa śatáśāradena śatā́yuṣā havíṣā́hārṣam* 〈...〉 (161, 2—3). Ср., кстати, figura etymologica в первом же стихе — *gráhir jagrā́ha* 'Грахи впилась', букв. — 'хватающая схватила'. Жизнь освобождается исполнителем заговора от этой персонифицированной «хватающей хватательницы», Грахи, орудия смерти-небытия (ср. выше о персонифицированной жизни — *Ā́yu-*).

[72] Ср. поле «перволичности»: «Я освобождаю ... (1). Я вырываю ... я отвоевал ... (2). Я вырвал ... (3) ... Я вырвал ... я нашел ... я нашел ... (5)», а именно — *muñcā́mi ... ā́ harāmi ... áspārṣam ... ā́hārṣaṃ ... ā́nārṣaṃ ... avidaṃ ... vidaṃ*.

[73] Ср. знаменитую формулу, вышедшую далеко за пределы индийского культурного круга, — *tat tvam asi* 'это ты еси'.

[74] Понятно, что эта противоречивость снимается, если стоять на точке зрения исполнителя заговора и ритуала: для него, действительно, заказчик заговора — то *ты*, к которому он непосредственно обращается, то теряющее свою актуальность и исключенное из диалога опосредствованное *он*.

[75] В полном варианте этот тип предполагает двучленную схему: 1) изгнание болезни из пораженной ею части тела и 2) отсылка ее куда-то далеко, вне тела. Такие варианты широко известны в ряде традиций — славянских, балтийских, германских и др. Объектом изгоняюще-отсылающего действия в этом типе оказывается болезнь, исходным пунктом — части тела, конечным назначением — нечто максимально удаленное от человека; пространственные локусы заговора определяются схемой «откуда — куда». Иногда эта схема циклически воспроизводится много раз и изгнание-отсылка образуют ступенчато-эстафетный процесс [изгнать из А ≡ отослать в В, изгнать из В ≡ отослать в С... и т. д.; А, В, С... — символы частей тела; этот ряд завершается вне тела: изгнать из X (последняя часть тела, освобождаемая от болезни) ≡ отослать в у, z и т. п., где у, z, и т. п. — символы «дурных» природных или даже потусторонних локусов]. Ср. русск. «〈...〉 золотуха-красуха, поди из раба 〈...〉 из буйной головы, из ясных очей, у чистыя поля, у синия моря, на ростани, повороты, на глубокия болота» (Майков 1869: № 93) и др. или нем.: *Ich bitte dich aus Gottes Kraft, daß du hinausgehst | aus dem Mark ins Bein, | aus dem Bein ins Fleisch. | Aus dem Fleisch in die Haut, | aus der Haut ins Haar | aus dem Haar in den wilden Wald, | wo weder Sonne noch Mond hinscheint* (Айс 1964: 12, ср. также Генцмер 1950; 23; 1952; Хельзиг 1910; Хампп 1961; Стормз 1948; Греттен-Зинджер 1952 и др.). Аналогичные части есть и в

восточнославянских заговорах; ср., с одной стороны: «⟨…⟩ человек золотой, стружет стрелы золотыя и стреляет из раба Божия ⟨…⟩ прикос, и притчю, и щепоту, и волосатик ⟨…⟩ с рук и с ног, и от кости, и от мозгу, и со всех уд его» (Майков 1869: № 91, ср. № 93, 95, 96 и др., Романов 1912: № 21, 56, 96, 110, 115 и др.; Ефименко 1874: № 41, 49 и др.; Втгухов 1907; ср. также Раденковић 1982) и, с другой стороны: «⟨…⟩ пойди, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце не огревает» (Майков 1869: № 128); «Выдымаю, высылаю, иде ветер не вея, иде солнца не грея»; «Идзиця уроцы ⟨…⟩ на сухия лясы, дзе ветры ня веюць, дзе и сонца ня грея»; «Идзиця вы, спуги и здрыги ⟨…⟩ на сухия лясы ⟨…⟩ дзе й сонца ня грея» (Романов 1912: № 56, 84, 142 и др.). — В ряде случаев, в частности в атхарванической заговорной традиции, даже при отсутствии формальной «отсылки» она довольно легко реконструируется, ср.: «Которые черви в горах, в лесах, в растениях, в животных (скот), в водах (*parvateṣu vaneṣv oṣadhīṣu paśuṣv apsv*) (и) которые вошли в наше тело (*asmākam tanvam āviśuḥ*), — я раздавливаю весь род червей» (AV II, 31, 5), на основании чего восстанавливается вариант отсылки червей туда, откуда они пришли, — в горы, леса, растения, скот, воды, см. Топоров 1969: 24 и др.

[76] *Akṣī́bhyāṃ te nāsikā́bhyāṃ kárṇābhyāṃ chúbukād ádhi | yakṣmaṃ śīrṣaṇyàm mastíṣkāj jihvā́yā ví vṛhāmi || grīvā́bhyas ta uṣṇíhābhyaḥ kī́kasābhyo anūkyā̀t | yákṣmam doṣaṇyàm áṅsābhyām bābúbhyāṃ ví vṛhāmi* (X, 163, 1—2) и т. д.

[77] Согласно туземному комментарию, автором гимна-заговора RV X, 163 как раз и был *vivṛhan-* 'тот, кто извергает, изгоняет', — Кашьяпа.

[78] Есть и иные объяснения, едва ли, однако, опровергающие это предположение, поскольку даже в худшем случае речь может идти о дублетах и.-евр. **u̯er-g'h-* : **u̯er-g-* с близкими значениями. Несмотря на финноязычные параллели к таким словам, как русск. олон. *вéрги* 'метки', 'зарубки на деревьях', *вéрги* 'заклинания'; 'чары', 'колдовство', объясняемым как заимствования (Калима, Фасмер), ср. также *вéргой* 'чорт' (: финск. *verkanen* 'чорт'), они нуждаются в дополнительном рассмотрении ввиду семантических деталей, подчеркиваемых в объяснении этих слов. Ср.: *вéрги ставить* 'делать зарубки, метки на деревьях' «для отыскания, например, обратного пути в незнакомой чаще леса; для этой цели большей частью н а д л а м ы в а ю т ветви дерев, мимо которых прошли» (Куликовский), ср. СРНГ 4, 1969: 125, или: *вéрги* 'заклинания' «⟨…⟩ Если болен кто-либо из семьи или же из скота, то считается нужным "ставить верги", — для этой цели берут понемногу чаю, сахару, лоскуточков, конфект и идут с этим в баню или на перекресток ⟨…⟩ Здесь, прочитав з а г о в о р, принесенное б р о с а ю т н а з а д себя через голову» (Куликовский, там же, 125). Ср. также русск. диал. *вергáть* 'бросать', 'швырять' (: *из-вергáть*), но и *вéр-зить* 'свергать', 'поражать' (*«Бог верзит сатану, — сверзил долой с неба»*) (СРНГ 4: 146) и др.

[79] Ср.: «Господи Боже ⟨…⟩ Царю святый, отжени всяк недуг от раба своего ⟨…⟩ от душа и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от рясниц, от очию, от ушию, от лица, от носу, от устну, от языка, от подъязычья, от гортани, от глаголания, от глас, от шеи, от персей, от плечь, от мышца, от лакот, от руку, от хребта, от ребр, от утробы, от пупа, от ключь, от сердца, от селезени, от перепоны, от желудка, от боку, от туги, от ухода, от исхода, от воды, от пития, от овощу, от юности ⟨…⟩ от лядвей, от бедр, от колен, от голеней, от лыстов, от глезну, от перстов ручных и ножных, от ноготь, от дланей, от предел естественных и от всех со-

став, и от крови, и от жил, от кровиц, от возраста, от сокрушения силы, от сана, от слепоты, вне уду и внутрь уду ⟨...⟩ отжени от него главную, очную, зубную, сердечную, весную, нежитовую нощную, полуденную и всеобразную огненную, студеную, привиденую и всеимянованную болезнь ⟨...⟩» (Майков 1869: № 235). — Обращает на себя внимание высокий уровень сходства в последовательности элементов и, следовательно, в направлении описания человеческого состава (сверху вниз, изнутри вовне, не говоря уже о некоторых частностях).

[80] Из наиболее показательных формульных совпадений ср. др.-инд. *saṃ te majjā majjñā bhavatu samu te paruṣā paruḥ | saṃ te māṃsasya visrastaṃ sam asthy api rohatu* ['Да соединится твой (костный) мозг с мозгом, твой сустав с суставом; да срастется то, что отпало от твоей плоти, да срастется кость!'] || *majjā majjñā saṃ dhīyatāṃ carmaṇā carma rohatu | asṛk te asthi rohatu māṃsam māṃsena rohatu* ['Да сложится (костный) мозг с мозгом, да срастется кожа с кожей; да срастется твоя кровь, кость; да срастется плоть с плотью!'] || *loma lomnā sam kalpayā tvacā saṃ kalpayā tvacam | asṛk te asthi rohatu chinnaṃ sam dhehy oṣadhe* ('Да придет в соответствие волос с волосом, кожа с кожей; да срастется твоя кровь, кость; сложи вместе, о растение, то, что разделено!') (AV IV, 12, 3—5); ср. особенно «тетическое» *saṃ dhehy* (*sam-dhā*), в частности в его «космологических» употреблениях, а также весь контекст единения (*sam*-гимн-заговор — RV X, 191, о котором см. выше). Соответственно эти формулы воспроизводятся в многочисленных русских заговорах; речь идет о примерах типа «⟨...⟩ сбасалися, сцепалися две высоты вместо; стыкася, сростася тело с телом, кость с костью, жила с жилою ⟨...⟩» (Майков 1869: № 168); «⟨...⟩ тело к телу, мясо к мясу, жилу к жилы, кость к кости ⟨...⟩ сустав к суставу, сердце к сердцу, печень к печени ⟨...⟩» (Виноградов 1908: № 30); «суставка с суставкой сыйдзися и цело с целом зросцися, кров и с кровъю збяжися» (Романов 1891: № 131) и др.; лтш. *griežās miesa pie miesas, spiežās kauls pie kaula* ⟨...⟩ (Трейланд 1881: № 235) и др.; герм. ⟨...⟩ *ben zi bena, bluot zu bluoda, lid zi geliden sose gelimida sin* (2-й Мерзебургский заговор) '⟨...⟩ кость с костью, кровь с кровью, сустав с суставом, да будет спаяно!'; шведск. ⟨...⟩ *ben till ben, led till led* ⟨...⟩; англ. ⟨...⟩ *bone to bone, sinew to sinew, blood to blood, flesh to flesh* и т. п., ср. Буслаев 1861; Кун 1864; Эберманн 1903; Шлерат 1962; Шмитт 1967; Топоров 1969 и др., не говоря уж о ранних работах Я. Гримма.

[81] В стихе 2 употребляется тот же глагол, но в иной форме (аорист): *agníṣ ṭám bráhmaṇā sahá níṣ kravyā́dam anīnaśat* 'Агни того пожирателя мяса заговором-заклинанием изгнал (уничтожил)', а в стихе 1 — глагол *bā́dh-* (*bādhatām-* 3 Sg. Imper.) с близким значением.

[82] Ср.: *yás ta ūrū́ vihāraty antarā́ dámpatī śáye | yónim yó ārédhi tám* ⟨...⟩ (162, 4).

[83] *bahudhā́ jī́vato mánaḥ* (164, 1) — с такими словами Повелитель мысли (*Manasas pati*) должен обратиться к Богине Смерти Ниррити (*paró nírṛtya ā́ cakṣva*), как бы оправдывая или, по крайней мере, объясняя возможность невольного греха человека и тем самым себя, не сумевшего руководить направлением своих мыслей.

[84] «Прекрасный взгляд» Сына Вивасвата (*Vaivasvatá*) — знак милости. Если этот знак будет явлен (собственно, именно этого и добивается Повелитель мысли в своей просьбе-побуждении, представленной как «нейтральная» информация), значит, Сын Вивасвата, бог смерти Яма, не предполагает карать человека. — Ср. о счастливом и дурном сне (AV XIX, 57, 3).

[85] Эта же формула отражена и в других текстах, ср.: *āśásā niśásā parāśásā* (Taitt.-Brāhm, 3, 7, 12, 4) или *avaśásā niḥśásā yát parāśásā* (AV VI, 45, 2).

[86] Или обиду, оскорбление (*abhidrohá-*).

[87] Ср. AV VI, 45, 3 (но и RV VII, 89, 58). Учитывая, что RV X, 164, 3—4 откликается в подряд следующих стихах AV VI, 2—3 и в некоторых других текстах, есть основание думать о некоем клишированном выражении, относящемся к сфере обычного права и правилам поведения в подобных ситуациях.

[88] Ср.: «Мы победили сегодня. Мы выиграли сегодня. Мы стали безгрешными» (AV XVI, 6, 1).

[89] Это *ṛchatu* 'да настигнет!' образует контраст с более специализированными и жесткими формами проклятия-наказания в заговоре AV XVI, 7 (где, кстати, в стихе 5 тоже приводится формула о «ненавидящих» и «ненавидимых»): «Этим я пронзаю его, несчастьем я пронзаю его, погибелью я пронзаю его, порчей я пронзаю его, припадком я пронзаю его» (*enaṃ vidhyāmi*) (1); 'Убей его! Позабавься им! Раздроби ему ребра! Пусть он не живет! Пусть покинет его дыханье!' (12—13).

[90] *Если ж это голубь Господен | Прилетел сказать: «ты готов», | То зачем же он так несходен | С голубями наших садов*, — по слову поэта. Отношение к дикому голубю как к вестнику смерти в древнеиндийской традиции, видимо, имело своим истоком архаичные индоевропейские представления, отраженные в ряде традиций (возможно, уже у Гомера). Но идея вестничества голубя распространена шире, и, главное, она не ограничивается сферой дурного. В библейской традиции голубь не только чист, незлобив и прост («будьте 〈...〉 просты, как голуби» — Матф. 10, 16 и др.), но и вестник, ср. роль голубя в истории всемирного потопа (Быт. 8, 11: весть о спасении) или в оповещении о весне («Песнь Песней» 2, 12); отсюда религиозная и ритуальная роль этой птицы (голубь как образ воплощения Святого Духа, как символ благой вести; использование древними евреями голубя как чистой птицы в жертвоприношении при рождении ребенка; впрочем, уже Авраам, удостоенный откровения Божия, принес в жертву наряду с другими животными горлицу и молодого голубя, ср. Быт. 15, 9).

[91] *śáṃ no astu d v i p á d e śáṃ c á t u ṣ p a d e* 〈...〉 (X, 165, 1), что отражает архаичную индоевропейскую формулу; ср. также 165, 3 и отчасти 165, 5 («обведите вокруг корову»).

[92] Эта фраза эллиптична, и подразумеваемый смысл ее — «нет ничего гибельного и в том, что голубь ступает по огню».

[93] *ṛcā́ kapótaṃ nudata praṇódam*. Предлагаемое (Ригведа 1972: 217, 367) можно было бы в соответствии с предыдущим, а отчасти и исходя из этимологии (*nud-* родственно слав. **nuditi*, русск. *нýдить* и т. п., нем. *Not* и др.), перевести несколько мягче — «гимном понудьте (вынудите) понуждением голубя» (устраниться от своего вестничества в этом случае). Характерно наличие здесь figura etymologica *nudata praṇódam* (*pra-nud-*), аналогичной по смыслу сочетаниям *просьбой прошу, заклинанием заклинаю* и т. п. (ср.: *слыхом не слыхивать, видом не видывать*).

[94] Здесь тоже намек на «этимологическую фигуру» — *prá patāt pátiṣṭhaḥ*).

[95] Высказывалось предположение о своего рода институализированных «состязаниях», объясняющих некоторые существенные детали этого текста. Впрочем, было высказано и важное уточнение, опирающееся на текст X, 166. «Es wird sich nicht

geradezu um Wettkampfe in der Versammlung handeln (Hillebrandt) — wenigstens nicht um gelehrte, — vielmehr um den Rangstreit unter Nebenbuhlern und die Herrschaft über die Standegenossen» (Гельднер 1951, III: 392). И сила слова в этом поединке играет, пожалуй, главную роль. — «Состязательность и есть соперничество. Слово для соперника (*sapátna-*) представляет собой Rückbildung от *sapátnī* 'соперница', ср. авест. *hapaþnī*, перс. *vasnī* (< **hapaþnīkā*), может быть, осет. *bin*» (Майрхофер 1956, II: 202).

[96] Стих начинается с характерного сравнения: «Крепко связываю (*nahyāmy*) я вас, как оба конца лука (связаны) тетивой».

[97] Ср. *yogakṣemáṃ va ādā́yāhám bhūyāsam uttamá ā́ vo mūrdhā́nam akramīm.*

[98] Заговор AV III, 18 любопытен связью с ритуалом и магическим действием, которые, в частности, вскрывает индийский комментарий. Заговор произносится женщиной, и обращается она при этом к приворотной траве или к ветке кустарника. «Я рою эту траву, сильнейшую из растений (*imāṃ svanamyoṣadhiṃ virudhaṃ balavantamam*), — так начинается заговор, — которой вытесняют соперницу (*yayā sapatnīm bādhate*), которой полностью покоряют мужа». И далее — обращение к «плосколистой, приносящей счастье»: «Оттолкни прочь мою соперницу (*sapatnīm me parā ṇud*), сделай мужа только моим (*patiṃ me kevalaṃ kṛdhi*)», — с разъяснением — «Не захватил ведь он имени твоего, не останешься ты у этого мужа. В самую дальнюю даль отправляем мы соперниц». Срединный 4-й стих — самовосхваление, самоутверждение и соответственно принижение соперницы с известным уже мотивом верха—низа. «Я высшая, о высшая, высшая даже среди высших (*uttarāham uttara uttare duttarābhyaḥ!*). Ниже та, которая моя соперница (⟨...⟩ *sapatnī yā mamādharā*), низшая она среди низших (*sādharābhyaḥ*)». В 5-м стихе намечается некая «победоносная» коалиция с магическим растением — «Я ведь — побеждающая, ты тоже победоносная. Победительницы обе, пусть победим мы моих соперниц!» При произнесении последнего стиха (6) листья магического растения кладутся на ложе и под ложе соперницы. И, наконец, обращаясь к мужу, — «Я надела для тебя побеждающую, я обвила тебя победною. Вслед за мной пусть бежит твоя мысль, как корова — за теленком, как вода по (своему руслу)!» У заговора есть и свое ключевое магическое слово «одоления» — *sah-* 'побеждать', 'одолевать', 'осиливать', обыгрываемое неоднократно в заговоре (кстати, оно повторяется в самовосхвалении женщины — RV X, 159, о котором см. ранее, и в гимне-заговоре против соперниц — RV X, 145, чрезвычайно близком текстуально к AV III, 18, ср. далее).

[99] «Я выталкиваю того (*nir amuṃ nuda* ⟨...⟩) соперника ⟨...⟩ Индра разгромил его ⟨...⟩ Пусть Индра столкнет его по самому далекому склону ⟨...⟩ Пусть уйдет он за три склона! Пусть уйдет он за пять народов! Пусть уйдет за три светлых пространства, откуда он не вернется назад через вечные годы, пока будет солнце на небе» (AV VI, 75).

[100] Речь идет, естественно, не о том, что гимн был сочинен специально для данного места, но о сознательном выборе наличного гимна для включения его именно в э т о место всего собрания, причем само нахождение в этом месте уже в известной мере предопределяло не только композиционную, но и семантическую и, так сказать, «метасемантическую», т. е. интерпретационную, функцию попавшего в это место гимна.

[101] *tvā́ṃ gírah śvā́tryā ā́ h v a y a n t i* (160, 2).

[102] *b r a h m a dviṣo hanty ánānudiṣṭaḥ* (160, 5), ср. выше о *bráhman-* применительно к обозначению заговора.

[103] ⟨...⟩ *stómam cemám prathamáḥ sūrir ún mṛje* (167, 4).

[104] Характерно, что действия женщины против соперниц мягче и магичнее (особая трава и т. п.), нежели действия мужчины против соперников (растаптывание, убийство их и т. п.). В ретроспективной проекции это же могло быть свойственно и действиям божественных супругов — Индры и его жены. Однако словесно выраженная идея верха, первенства в гимне-заговоре, связываемом с супругой Индры, выражена особенно резко: *úttarāham uttara úttaréd úttarābhyaḥ | áthā sapátnī yā́ mámā́dharā sā́dharābhyaḥ* (X, 145, 3) 'Я — высшая, о высший, высшая же среди высших, а соперница моя — низшая среди низших'.

[105] Ср. сходные магически-ритуальные действия в соответствующем русском обряде «коровья смерть».

[106] ⟨...⟩ *hatā́ í n d r a s y a śatravaḥ sárve budbudáyāśavaḥ* (X, 155, 4).

[107] Эта реконструкция полностью подтверждается заговором AV II, 14 («Против саданв», класс ведьм, связанных с демонами Дану; заговор RV X, 155 также направлен против Саданвы; в стихе 4 они упоминаются во множественном числе, как и в AV II, 14). Ср.: «Повелитель существ, а также Индра пусть выгонят отсюда саданв ⟨...⟩ Пусть Индра усмирит их дубиной грома» (⟨...⟩ *indro vajreṇādhi tiṣṭhatu* — II, 14, 4), что прямо отсылает к центральному мотиву «основного» мифа в его индийском варианте.

[108] Впрочем, есть и исключения. Так, можно говорить о существенном ослаблении «ритуального» мотива (RV X, 155, 5) в AV II, 14, 6, хотя идея кругового движения и выполнения с его помощью цели заговора как-то присутствует: «Я пробежал вокруг их обиталищ, как быстрый конь — по беговой дорожке. Я выиграл все ваши забеги — сгиньте отсюда, о саданвы!»

[109] Помимо уже рассматривавшегося «последнего гимна (X, 191 — «Единение») внимания заслуживает гимн RV X, 169, представляющий собой благословение коров. В тексте различаются два пространственно-временных локуса: выпускание коров на луг (стихи 1—2) и их возвращение домой (3—4). Типично заговорными являются призыв к освежающему ветру обвеять коров (*mayobhū́r vā́to abhí vātūsrā́* ⟨...⟩, 1), к тому, чтобы коровы ели питательные травы и пили исполненную жиром, живящую воду, перечисление разнообразных мастей коров (с замечанием, что их имена знает Агни благодаря жертве), заключительное пожелание жить всем вместе с потомством коров (*tā́sāṃ vayám prajáyā sáṃ sadema*, 4) и т. п. В связи с темой Индры и Парджаньи ср. стих 2 (мотив Парджаньи, предоставляющего коровам защиту) и стих 3 (обращение к Индре, чтобы он даровал богатых молоком и плодовитых коров в «наши» стойла-коровники — *tā́ asmábhyam páyasā pínvamānāḥ prajā́vatīr indra goṣṭhé rirīhi*, 3). Ср. заговор на возвращение коров — RV X, 19, а также гимн, посвященный коровам и Индре, — RV VI, 28.

[110] Не случайно, что эти мотивы не только присутствуют в заговорах самых разных культурных традиций, но они более или менее тяготеют к постоянству и, более того, выносятся на п е р в о е место в заговоре, образуя уже вполне стандартную институализированную «экспозиционную» структуру. Типичный образец — *Stabat Mater dolorosa*... Русский заговорный материал в этом отношении особенно показателен. Два наиболее частых начала русских заговоров — «Встану...» или «Стану...» (изредка перед этим словом находится формульное «Во имя Отца и Сына и Святого

Духа») и «стоит» (причем обычно не на первом месте фразы, но, во всяком случае, в первой фразе). Ср. примеры из заговоров сборника «Великорусские заклинания» (Майков 1869) (в более подробной документации в данном случае нет необходимости из-за массовости этих примеров): *Встану я, раб Божий* 〈...〉, *и пойду* 〈...〉; — *Встану я, раб Божий, благословясь* 〈...〉; — *Встану я* 〈...〉 *и пойду из дверей в двери* 〈...〉 (но и: *Встань на камень, кровь не канет*, № 162); — *Стану я, раб Божий* 〈...〉 *благословясь* 〈...〉; — *Стану я, раб Божий* 〈...〉 *не благословясь* 〈...〉 и т. д.; или же — *На море на Окияне, на острове на Буяне стоит бел горючь камень*〈...〉; — *При пути, при дороге стоит дерево* 〈...〉; — *На море на Окияне, на высоком на Буяне стоит тут сыр дуб* 〈...〉; — *На море на Окияне* 〈...〉 *стоит дуб* 〈...〉; — *На горе стоит на высокой монастырь* 〈...〉 и т. п. Вместе с тем вместо *Встану*... и *стоит*... нередко появляется *Лягу*... (*Лягу я раб* 〈...〉 *помолюся; встану, перекрещуся* 〈...〉) или *лежит*... (*На море на Окияне, на острове на Буяне лежит бел горючь камень*), а изредка и *сидит*, ср. № 146 и др. Особую роль глагол *стоять* играет в заговорах от плотской немощи, на мужскую силу и т. п. Цель таких заговоров — восстановление стояния, той крепости-твердости, при которой это состояние надежно (*Как Волотовы кости не тропнут, не гнутся, не ломятся, так бы у меня, раба Божия* 〈...〉 *фирс не гнулся, не ломался против женския плоти* 〈...〉 № 130 и т. п.). Ср. функцию имени *Стоян* в болгарских заговорах и некоторых других мифопоэтических текстах магического характера (например, на остановление крови). Весьма показателен заговор на возвращение мужской силы — AV IV, 4: «В в е р х (*ud*) заря! В в е р х (*ud*) солнце 〈...〉! В в е р х (*ud*) пусть поднимется Праджапати, бык с могучим порывом!» (2).

[111] Помазание царя на царство сопровождалось жертвоприношением сомы. За гимном X, 173 следует гимн X, 174, представляющий собой благословение царю и, следовательно, связанный с актом помазания. В гимне X, 174 очень ярко обозначена тема соперников, их убийства как условия обретения царства (2 и особенно 4). Весьма показательна связь этого гимна с самовосхвалением женщины (X, 159): стих 4 в обоих гимнах общий, и его основная тема — Индра, в одном случае как царь царей, в другом — как супруг (в реконструкции) восхваляющей самое себя женщины [ср. соседство гимна самовосхваления с гимном Индре (X, 160), как бы обозначающим начало заговорного «ядра»].

[112] Этот заговор используется в ритуале посвящения царя (*rājasūya*), исследованном Хеестерманом.

[113] Заговор на успешное зачатие (AV V, 25, 1—13; некоторые фрагменты его в несколько измененном виде воспроизведены в RV X, 184) также последовательно «тетичен» при том, что фигурирует и персонификация «положения-поставления» — *Dhātár* («Дхатар пусть положит зародыш тебе!» — AV V, 25, 4—5).

[114] В RV X, 184 упоминаний о сыне нет, зато сын упоминается в AV V, 25, 13 и особенно в заговоре на успешное зачатие — AV III, 23: «Да войдет зародыш-мальчик в твое лоно 〈...〉» (23, 2); «Мальчика, сына роди! Вслед ему да родится (еще) мальчик! Да будешь ты матерью сыновей! 〈...〉» (23, 3); «С их помощью ты найди себе сына!» (23, 4); «Найди ты себе сына, о женщина! 〈...〉» (23, 5); «〈...〉 да помогут тебе, чтобы ты нашла сына!» (23, 6). Ср. AV I, 11, 5 — в заговоре на благополучные роды.

[115] Коровы составляли главное (а иногда и единственное) богатство ведийских ариев, и поэтому их роль в экономической жизни, в ритуале, в мифологии, в общей

системе ценностей (корова — священное животное) была исключительной (ср. Сринивасан 1979 и др.). Возвращение коров стало темой наиболее близко отражающего «основной» миф мифологического текста об Индре и демоне Вритре (I, 32 и др.) и возвращении Индрой коров, упрятанных Вритрой, ср. также тему коров в мифе о Пани и др. Коровы составляли не только экономическую и престижную ценность: они стали для ведийского человека, прежде всего для певца-риши, некиим эстетическим критерием, использовавшимся и вне «коровьей» темы (прекрасны не только коровы, символизирующие красоту и женственность: от самого соприкосновения с ними хорошеют и сами люди — «Вы, коровы, даже худого делаете толстым. Даже некрасивому вы создаете прекрасный облик. Вы делаете дом прекрасным, о вы с прекрасным голосом!» — AV IV, 21, 6). Сам язык был насыщен пословицами, поговорками, фразеологизмами, образными клише, связанными с коровами.

[116] Все слова здесь связаны аллитерацией и рифмой — максимум магичности: *yán niyā́naṃ nyáyanaṃ saṃjñānaṃ yát parā́yaṇam āvártanaṃ nivártanam* 〈...〉 *huve* (призываю).

[117] Ряд заговоров «Атхарваведы», относящихся к скоту и специально к коровам, содержат мотив возвращения, выносимый обычно в самое начало. Ср.: «Пусть придет сюда скот, который ушел прочь» (AV II, 26, 1), и далее начинается своего рода гимн «Единения»: «Пусть удержит его Савитар в этом стойле! Пусть стекается скот в это стойло! 〈...〉 Вместе пусть стекается скот, вместе кони, вместе люди, вместе — тот жир 〈...〉 Я сливаю вместе коровье молоко, силу, сок вместе с жертвенным маслом. Слиты все наши герои, постоянные коровы у меня, повелителя коров» (1—4) или «Пришли коровы и сделали благо. Пусть улягутся они в стойле и наслаждаются у нас!» (AV IV, 21, 1). Похоже, что наслаждаются не только коровы, вернувшиеся в стойло, но и люди, у которых при возвращении коров спадает чувство напряженности и восстанавливается чувство того «готрического» уюта, при котором дом и коровник, семья и коровы переживаются как нечто цельноединое. Собственно, для ведийского ария и семья, и род, и его происхождение — не что иное, как «коровство» (*gotrá-*), а зримый образ блаженной страны — коровье пастбище, *gávyūti-*, ср. *(y)ūti-* 'соединение', 'связь', к *yáuti* 'соединять', 'связывать'. На основе переживания «коровства» складывается та ведийская «Gemütlichkeit», отзвуки которой ощутимы и в русском слове *уют* (: *ютúть*[*ся*]), из и.-евр. **i̯eu-t-* : **i̯ou-t-*. Но если в ведийском идея связи-единения означала преодоление узости и прорыв в ширь вселенского пространства, то в слав. **jut-* эта же идея соединилась с теснотой, ограниченностью пространства (правда, говорят, «в тесноте — не в обиде»).

[118] Коровы доятся для Индры многие зори, Индра полезен жертвователю и певцу: он дает в придачу, наращивает богатство, не похищает своего. Но особенно показателен для индийской ментальности и сентиментальности стих AV IV, 21, 5: «Коровы — Бхага. Индра мне показался коровами 〈...〉 Эти самые коровы, они, о люди, Индра. Сердцем и мыслью стремлюсь я к Индре» (*gāvo bhago indro ma icchād gāvaḥ* 〈...〉 *imā yā gāvaḥ sa janās indra ma icchāmi hṛdā manasā cid indram*).

[119] Ср.: «Повелительницей (*samrā́jñī*) над свекром будь (*bhava*)! Повелительницей над свекровью будь! Повелительницей над золовкой будь! Повелительницей — над деверями!» (85, 46) и в последней паде последнего стиха — «Матаршиван, Создатель и Указующая да соединят нас двоих!» (*sám mātaríśvā sáṃ dhātā́ sám u*

déṣṭrī d a d h ā t u nau) (85, 47), ср. «тетически-соединяющие» элементы, естественно возникающие в теме брачного союза и отсылающие к элементу *sam-* в *saṃ-rā́jñī* («единство» × «господство»). — Ср. свадебный гимн AV XIV, 2.

[120] Эпилогом всей истории, связанной с Субандху, оказывается гимн RV X, 60 — хвалебная песнь, обращенная к царю Асамати и включающая в себя элементы заклинания и благословения этого царя.

[121] Название давильного камня *grāvan-* своим *-va-* (в этом контексте) как бы подключается к звуковой игре и ретроспективно семантизируется и даже этимологизируется [давильный камень как говорящий (*vad-*), имеющий речь (*vāc-*)]. И начальный комплекс *gr-* мог бы в поэтической этимологии соотноситься с *gir-* 'хвалить', 'славить' песней, словами, возношением голоса.

[122] Ср.: «усилительный» эффект в *vadanti sātávat sahásravad* 'они говорят с т о - кратно, т ы с я ч е кратно' (о давильных камнях), к которому, как эхо, присоединяются и *yad adrayah, parvatah* 〈...〉 *brhad* 〈...〉 *tad id* 〈...〉 *adhi* 〈...〉 *akrata* 〈...〉, ср. также далее *abhi krandanti* 'они ревут' и т. п. В стихе 7 семикратно повторено числительное *dáśa-* 'десять'.

[123] Это слово встречается в самом тексте гимна — X, 97, 6.

[124] Ср. мотив связи целебных трав с деревом ашваттха и деревом парна, где находится гнездо их (97, 5), мотив матери этих трав (97, 2, 9), мотив связи целебных трав и царей, царя Сомы (97, 6, 18) и т. п.

[125] Ср. несколько иной тип *majjā majjñā* 〈...〉 *paruṣā paruḥ* 〈...〉 (AV IV, 12, 3).

[126] Заговоры, обращенные к целебным растениям, известны и в «Атхарваведе», ср. AV VI, 21 и др.

[127] Ср.: «Я сжигаю великие силы лжи, лишенные Индры» (1), «Размозжи» (2), «Разнеси, о щедрый» (3), «Раздави 〈...〉 повергни ниц» (5), «Взорви» (6).

[128] Видимо, если верить позднему комментарию, речь идет о рябчике (*kapinjala-*), вид которого, согласно более позднему источнику (Bṛh. Dev, 4, 93), выбрал себе Индра. Ср. еще X, 177 — к птице Патанга, явно заговорного происхождения (*māyābheda*).

[129] Далее вещая птица сравнивается со струнным музыкальным инструментом *karkarí* (: καρκαίρω?) (43, 3).

[130] Разумеется, это *śuna-* связано с *śunám* 'на счастье' (RV IV, 57, 4) не случайно. Согласно Рену, перед нами «сельскохозяйственная» специализация *sunám*, так сказать, «на счастье» (ср. «на лемех»).

[131] О гимнах IV, 53, 54 («К Савитару») в аспекте «заговорности» см. ранее.

[132] *mármāṇi te vármaṇā chādayāmi sómas tvā rā́jāmṛ́tenā́nu vastām urór várīyo váruṇas te kṛṇotu jáyantaṃ tvā́nu devā́ madantu* (VI, 75, 18).

[133] Согласно одному из поздних комментариев, текст произносит певец Васиштха, тайно проникший в жилище Варуны (ср. RV VII, 88, 5). По более распространенной, но тоже поздней интерпретации, текст произносится любовником, пробирающимся ночью к своей возлюбленной.

[134] Этот мотив «проникания во все формы» повсюду соотносится с мотивом проникания ночью в любой дом, для чего и нужно усыпить тех, кто в доме.

[135] Внешнее сравнение-уравнение «закрыть глаза» — «закрыть дом» таит в себе антонимический смысл — «з а к р ы т ь глаза» (домашним) значит «о т к р ы т ь дом» (внешним — ворам, грабителям, убийцам, но и любовникам).

[136] Ср. в последнем стихе AV VI, 5, 7 — «О сон, усыпляющим средством усыпи весь род! До восхода солнца усыпи других! Пусть бодрствую я до зари, как Индра, невредимый, неиссякший!» Упоминание здесь Индры кроме его функций плодоносителя, возможно, является намеком на магическую способность этого божества проникать куда угодно (ср. мотив Индры, превращающегося в муравья и способного проникнуть внутрь через тончайшую щель), о чем см. в другом месте.

Литература

Абегг 1959 — *Abegg E.* Indische Traumtheorie und Traumdeutung // Asiatische Studien. 1959. № 1—4.

Айс 1964 — *Eis G.* Altdeutsche Zauberspruche. B., 1964.

Алмазов 1901 — *Алмазов А. И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной письменности). Одесса, 1901.

Анри 1904 — *Henry V.* La magie dans l'Inde antique. P., 1904.

Атхарваведа 1976 — Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976.

Балис 1937 — *Balys J.* Perkūnas lietuviu liaudies tikejimuose // Tautosakos darbai III. Kaunas, 1937.

Блумфилд 1899 — *Bloomfield M.* The Atharvaveda. Strassburg, 1899.

Буайе 1965 — *Буайе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965.

Буслаев 1861 — *Буслаев Ф. И.* О сродстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой // *Ф. И. Буслаев.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. I. СПб., 1861.

Бхаттачхарья 1957 — *Bhattacharyya D. M.* A Palm-Leaf Manuscript of the Paippalada Samhita (Announcement of a Rare Find) // Our Heritage. 1957. № 5.

Васильев 1893 — *Vassiliev A.* Anecdota Graeco-byzantina. Pars prior. M., 1893.

Вед. библиогр. 1973 — Vedic Bibliography. V. 3. Poona, 1973.

Вед. библиогр. 1978 — Vedic Bibliography. V. 2. Poona, 1978 (Reprint).

Вед. библиогр. 1985 — Vedic Bibliography. V. 4. Poona, 1985.

Ведийская поэзия 1984 — Да услышат меня Земля и Небо. Из ведийской поэзии / Сост., пер. с ведийского, вступит, ст., коммент. и словарь Т. Я. Елизаренковой. Стих. перелож. В. Тихомирова. М., 1984.

Веселовский 1913 — *Веселовский А. Н.* Собр. соч. Т. I—II. СПб., 1913.

Ветухов 1907 — *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907.

Виноградов 1908 — *Виноградов Н. Н.* Заговоры, обереги и спасительные молитвы // Живая Старина. Кн. 1—4. 1908.

Витцель 1979 — *Witzel M.* On Magical Thought in the Veda. Leiden, 1979.

Гельднер 1951 — Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommenter versehen von K. F. Geldner. I—III. Cambridge, Massachusetts, 1951.

Генцмер 1950 — *Genzmer F.* Germanische Zauberspruche // Germanisch-romanische Monatsschrift. N. F. 1. 1950.

Генцмер 1952 — *Genzmer F.* Vorgeschichtliche und fruhgeschichtliche Zeit // *Burger H. C.* Annalen der deutschen Literatur. Stuttgart. 1952.

Герасимов 1964 — *Герасимов А. В.* Опыт анализа содержания гимнов Атхарваведы // Индия в древности. М., 1964.

Герасимов 1965а — *Герасимов А. В.* Варновое деление и характеристика жречества по данным Атхарваведы // Касты в Индии. М., 1965.

Герасимов 1965б. — *Герасимов А. В.* Атхарваведа как источник по истории древнеиндийской культуры. М., 1965.

Герасимов 1967 — *Герасимов А. В.* Citta и manas в Атхарваведе // Terminologia Indica I. Tartu, 1967.

Гиллебрандт 1897 — *Hillebrandt A.* Ritual-Literature. Strassburg, 1897.

Гонда 1948 — *Gonda J.* The So-Called Secular, Humorous and Satyrical Hymns of the Ṛgveda // Orientalia Neerlandica. Volume of Oriental Studies. Leiden, 1948.

Гонда 1957 — *Gonda J.* Some Observations on the Relations between «Gods» and «Powers» in the Veda... 's-Gravenhage, 1957.

Гонда 1960 — *Gonda J.* Die Religionen Indiens. I. Veda und alterer Hinduismus. Stuttgart, 1960.

Гонда 1965 — *Gonda J.* The Savayajñas (Kauśikasūtra 60—68. Translation, Introduction, Commentary). Amsterdam, 1965.

Гонда 1968 — *Gonda J.* Atharvaveda 11, 7 // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. P., 1968.

Гонда 1972 — *Gonda J.* The Significance of the Right Hand and the Right Side in Vedic Ritual // Religion. 2. 1972.

Гонда 1975 — *Gonda J.* Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas). Wiesbaden, 1975.

Гонда 1977 — *Gonda J.* The Ritual Sūtras. Wiesbaden, 1977.

Гонда 1980 — *Gonda J.* Vedic Ritual. Leiden, 1980.

Гонда 1985 — *Gonda J.* The Ritual Function and Significance of Grasses in the Religion of the Veda. Amsterdam, 1985.

Греттен-Синджер 1952 — *Grattan J. M. G., Singer Ch.* Anglo-Saxon Magic and Medicine. L., 1952.

Дандекар 1938 — *Dandekar R. N.* Der vedische Mensch. Studien zur Selbstauffassung des Inders im Rigveda und Atharvaveda. Heidelberg, 1938.

Дандекар 1979 — *Dandekar R. N.* New Light on the Vedic God Savitr // Dandekar R. N. Selected Writings. I. Delhi, 1979.

Джха 1953 — *Jha S.* Studies on the Paippalādi Atharvaveda: Books I and II // Journal of the Bihar Research Society. № 38—39. 1953.

Dict. Engl.-Skt. 1956 — A Dictionary English and Sanskrit by Sir M. Monier Williams. Delhi—Varanasi—Patna, 1956.

Древн. лит. М. Азии 1977 — Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.

Елизаренкова 1974 — *Елизаренкова Т. Я.* О структуре заговора в Атхарваведе // Σημειωτική. Материалы симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974.

Елизаренкова 1976 — *Елизаренкова Т. Я.* Об Атхарваведе. — см. Атхарваведа 1976.

Елизаренкова 1981 — *Елизаренкова Т. Я.* Гимны Скамбхе в Атхарваведе // Народы Азии и Африки. 1981. № 5.

Елизаренкова 1982 — *Елизаренкова Т. Я.* К заговору на долголетие (Атхарваведа II, 29) // Finitis duodecim lustris. Сборник статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана. Таллин, 1982.

Елизаренкова 1983 — *Elizarenkova T. Y.* To the Interpretation of the Spell «Atharvaveda» VI, 117 // Dr. Dharmendra Nath Shastri Felicitation Volume. 1983.

Елизаренкова, Топоров 1979 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1979.

Елизаренкова, Топоров 1987 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* К структуре AV X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1987.

Елизаренкова, Топоров 1988 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Из ведийской антропологии (AV X, 2): опыт истолкования // Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian. Columbus, Ohio, 1988.

Ермакова 1991 — *Ермакова Л. М.* Ритуальные тексты в социокосмической системе древнего Ямато. Исследование. — См. Норито 1991.

Ефименко 1874 — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1974.

Заговор 1993 — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Зелинский 1897 — *Зелинский Ф.* О заговорах. История развития заговора и главные его формальные черты (Сб. Харьковского Историко-филологического Общества. X). Харьков, 1897.

Кагаров 1918 — *Кагаров Е.* Греческие таблички с проклятиями (defixionum Tabulae). Харьков, 1918.

Каланд 1900 — *Caland W.* Altindisches Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Teile des Kauśika-Sūtra. Amsterdam, 1900.

Каланд 1908 — *Caland W.* Altindische Zauberei. Darstellung der Altindischen «Wunschopfer». Amsterdam, 1908.

Карамбелькар 1950 — *Karambelkar V. W.* Brahman and Purohita // Indian Historical Quarterly. 26. 1950. № 4.

Карамбелькар 1959 — *Karambelkar V. W.* The Atharvavedic Civilization. Nagpur, 1959.

Кашикар 1958 — *Kashikar C. G.* The Present-Day Vedic Ritual in India // Commemoration Volume R. B. Trivedi. Madras, 1958.

Кашикар 1964 — *Kashikar C. G.* The Vedic Sacrificial Rituals through the Ages // Indian Antiquary. 3. 1964. № 1.

Кинг 1896 — *King L. W.* Babylonian Magic and Sorcery. L., 1896.

Клочков 1983 — *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилона: человек, судьба, время. М., 1983.

Крамриш 1961 — *Kramrisch S.* Pūṣan // Journal of American Oriental Society. V. 81. 1961.

Крушевский 1876 — *Крушевский Н. В.* Заговор как вид русской народной поэзии // Варшавские Университетские Известия. 1876. № 3.

Кун 1864 — *Kuhn A.* Indische und germanische Segensprüche // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. Bd. 13. 1864.

Кунстманн 1968 — *Kunstmann W. G. K.* Die babylonische Gebetsbeschwörung. Lpz., 1968 (1. Aufl. — 1932).
Ланман 1905 — *Lanman Ch. R.* Paragraphs in lieu of a Preface by Whitney. — См. Уитни 1905.
Ларош 1959 — *Laroche E.* Dictionnaire de la langue louvite. P., 1959.
Леви 1898 — *Lévi S.* La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas. P., 1898.
Леви-Стросс 1962 — *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. P., 1962.
Лиме 1968 — *Limet H.* L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur. P., 1968.
Лит. Вавил. Ассир. 1981 — Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилона и Ассирии. М., 1981.
Майков 1869 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.
Майрхофер 1956 — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der Altindische. Bd. I ff. Heidelberg, 1956 ff.
Майрхофер 1986 — *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I ff. Heidelberg, 1986 ff.
Мал. формы фольклора 1995 — Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.
Маннгардт 1936 — *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936.
Мансветов 1881 — *Мансветов И. Д.* Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах. М., 1881 (Древности Императорского Московского Археологического Общества. Т. VIII).
Мансикка 1909 — *Mansikka V.* Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung — der Blut und Verrenkungssegen. Helsinki, 1909.
Матье 1956 — *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956.
Миллер 1896 — *Миллер В. Ф.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. Кн. 7.
Модак 1951 — *Modak B. R.* A Study of the Ancillary Literature of the Atharvaveda, with Special Reference to the Pariśiṣtas. Poona, 1951.
Модак 1964 — *Modak B. R.* Pariśiṣtas of the Atharvaveda: Their Nature and Scope // Journal of the Karnatak University (Humanities). 1964. № 8.
Модак 1969 — *Modak B. R.* Nakṣatra-kalpa: the First Pariśiṣta of the Atharvaveda // Proceedings of the International Congress of Orientalists (26th Session). 3 (1). 1969.
Модак 1970 — *Modak B. R.* Varṇapaṭala. The Atharva Pariśiṣta on Phonetics // JKU. 14. 1970.
Monde du sorcier 1966 — Le monde du sorcier. P., 1966 (Sources orientales. VII).
Мюллер 1956 — *Müller R. F. G.* Yakṣma // Mitteilungen des Institute für Orientforschung. 1956. № 4.
Наранг 1981 — *Narang S. P.* Textual Notes on the Atharvaveda // Historical and Critical Studies on the Atharvaveda. Delhi, 1981.
Невский 1935 — *Невский Н. А.* Культовая поэзия древней Японии // Восток. М., 1935.
Норито 1991 — *Норито Сэммё* / Пер. со старояпонского, исслед. и коммент. Л. М. Ермаковой. М.,1991.
Ольденберг 1919 — *Oldenberg H.* Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa. Göttingen, 1919.

Оппенхейм 1936 — *Oppenheim A. L.* Die akkadischen Personennamen der Kassitenzeit // Anthropos. 31. 1936.
Оппенхейм 1990 — *Оппенхейм А.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. 2-е изд. М., 1990.
Пандей 1990 — *Пандей Р. Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1990.
Плейте, Росси 1869—1876 — *Pleyte W., Rossi F.* Papyrus de Turin. Leide, 1869—1876.
Познанский 1912 — *Познанский Н. Ф.* Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая Старина. 1912. № 21.
Познанский 1917 — *Познанский Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
Потебня 1905 — *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
Пухвел 1970 — *Puhvel J.* Mythological Reflexions of Indo-European Medicine // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970.
Пухвел 1984 — *Puhvel J.* Hittite Etymological Dictionary. V. 1—2. Berlin, New York, Amsterdam, 1984 ff.
Раденковић 1982 — *Раденковић Л.* Народне басме и бајањ. Ниш, Приштина, Крагуевац, 1982.
Райнер 1956 — *Reiner E.* Lipšur Litanies // Journal of Near Eastern Studies. V. 15. 1956.
Ратшов 1955 — *Ratschow C. H.* Religion und Magie. Gütersloh, 1955.
Рену 1942 — *Renou L.* La poésie religieuse de l'Inde ancienne. P., 1942.
Рену 1954 — *Renou L.* Vocabulaire du rituel védique. P., 1954.
Рену 1962 — *Renou L.* Recherches sur le rituel védique: la place du Rig-Veda dans l'ordonnance du culte // Journal Asiatique. T. 250. 1962.
Рену 1964 — *Renou L.* Notes sur la version «paippalāda» de l'Atharvaveda // Journal Asiatique. T. 252. 1964.
Рену 1965 — *Renou L.* Notes sur la version «paippalāda» de l'Atharvaveda // Journal Asiatique. T. 253. 1965.
Рену 1966 — *Renou L.* Etudes védiques et paninéennes. T. XV. P., 1966.
Ригведа 1972 — Ригведа. Избранные гимны / Пер. коммент. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
Ригведа 1989 — Ригведа. Мандалы I—IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.
Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. V. Витебск, 1891.
Романов 1978 — *Романов В. Н.* Древнеиндийские представления о царе и царской власти // ВДИ. 1978. № 4.
Сапоретти 1970 — *Saporetti C.* Onomastica medio-assira. V. 1—2. Roma, 1970.
Севенсма 1908 — *Sevensma J.* De Ark gods. Stockholm, 1908.
Сен 1978 — *Sen Ch.* A Dictionary of the Vedic Ritual. Delhi, 1978.
Соколов 1888 — *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888.
Соколов 1889 — *Соколов М. И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1889, июнь.
Сринивасан 1979 — *Srinivasan D.* Concept of Cow in the Rigveda. Delhi—Varanasi—Patna, 1979.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1 и сл. М.—Л., 1965 и сл.
Стааль 1982 — *Staal F.* Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. I—II. Berkeley, 1982.
Стормз 1948 — *Storms G.* Anglo-Saxon Magic. The Hague, 1948.
Тайт 1982 — *Thite G. U.* Medicine. Its Medico-Religious Aspects according to the Vedic and Later Literature. Poona, 1982.
Тальквист 1895 — *Tallqvist K. L.* Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû. Lpz., 1895.
Тальквист 1938 — *Tallqvist K. L.* Akkadische Gotterepitheta. Helsinki, 1938.
Тиме 1964 — *Thieme P.* Gedichte aus dem Rig-Veda. Stuttgart, 1964.
Тиме 1971 — *Thieme P.* Agastya und Lopamudra // Thieme P. Kleine Schriften I. Wiesbaden, 1971.
Топоров 1969 — *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Σημειωτική. Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969.
Топоров 1985 — *Топоров В. Н.* Хетт.-лув. Kamrušepa: мифологический образ // Древняя Анатолия. М., 1985.
Топоров 1985а — *Топоров В. Н.* Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Kamrušepa // Этимология. 1983. М., 1985.
Топоров 1986 — *Топоров В. Н.* Индоевропейский ритуальный термин *souh$_{1}$-etro- (-etlo-, -edhlo-) // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986.
Топоров 1991 — *Топоров В. Н.* Об одной группе сербско-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности) // Малые формы фольклора. М., 1991.
Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Три заметки о малых фольклорных формах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
Трейланд 1881 — *Трейланд Ф. Я.* Материалы по этнографии латышского племени // Труды Этнографического Отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском Университете. Т. 40. М., 1881.
Уитни 1905 — Atharva-Veda Samhita. Translated with a Critical and Exegetical Commentary by William Dwight Whitney. I—II. Cambridge, Massachusetts, 1905 (Harvard Oriental Series. Vol. VII—VIII).
Фалькенштейн 1968 — *Falkenstein A.* Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht. Lpz., 1968 (1. Aufl. — 1931).
Филлиоза 1955 — *Filliozat J.* Les sciences dans l'Inde ancienne. P., 1955.
Филлиоза 1964 — *Filliozat J.* The Classical Doctrine of Indian Medicine. Its Origins and its Greek Parallels. Delhi, 1964.
Хайман 1922 — *Heimann B.* Die Tiefschlafspekulation der alten Upanisaden. München, 1922.
Хампп 1961 — *Hampp J.* Beschwörung, Segen, Gebet. Stuttgart, 1961.
Хелимский 1986 — *Хелимский Е. А.* К ПФ тексту грамоты 292 // Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). М., 1986.
Хельзиг 1910 — *Hälsig F.* Die Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Lpz., 1. 1910.
Чернов 1965 — *Чернов И. А.* О структуре русского любовного заговора // Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965.

Чхаудхури 1981 — *Chaudhury U.* Myths, Magic and Poetry in the Atharvaveda // Historical and Critical Sludies on Atharvaveda. Delhi, 1981.
Шайер 1925 — *Schayer S.* Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brahmana-Texten. München, 1925.
Шенде 1949 — *Shende N.J.* The Foundations of the Atharvanic Religion // Bulletin of the Deccan College Research Institute. IX. 1949.
Шенде 1952 — *Shende N. J.* The Religion and Philosophy of the Atharvaveda. Poona, 1952.
Шлерат 1962 — *Schlerath B.* Zu den Merseburger Zauberspruchen // II Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft. Innsbruck, 1962.
Шмитт 1967 — *Schmitt R.* Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.
Штаде 1905 — *Stade B.* Biblische Theologie des Alten Testaments. Tübingen, 1905.
Эснуль 1959 — *Esnoul A.-M.* et al., eds. Les songes et leur interprétation. II. Paris, 1959.
Этнолингвистика текста 1988 — Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. 1—2. М., 1988.

1995

ПАРНЫЕ ЗАГОВОРЫ В АТХАРВАВЕДЕ (XIX, 28—29): УНИЧТОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА VICE VERSA СЛОЖЕНИЕ ЕГО СОСТАВА

Как известно, Атхарваведа, в которой решительно преобладают заговорные тексты, во-первых, не исчерпывается все-таки заговорами, во-вторых, сами заговоры как жанровая конструкция и как целевая установка, предполагающая объект, на пользу или во вред которому заговор направлен, весьма разнообразны. Помимо собственно заговоров в Атхарваведу входят и тексты, строго говоря, к заговорам относящиеся лишь условно, или вовсе к ним не принадлежащие, или в большей степени обладающие иной жанровой структурой, — гимны (типа свадебного или похоронного, ср. AV XIV, 2; XVII, 4 и др.), воззвания-обращения к богам, силам природы, разным предметам, проклятия, тексты ритуально-церемониального характера (на поставление царя, на его помазание, на успех царя и т. п., ср. III, 3, 4; IV, 8, 22 и др.), тексты, представляющие собою образцы глубокой рефлексии, умозрения, «пред-философских» поисков истины и т. п. Но и внутри собственно заговоров единства нет. Одна их часть (бо́льшая) — «против-заговоры», т. е. заговоры против всего того, что грозит человеку, — зла в самых разных его воплощениях, и, следовательно, в пользу заказчика заговора, уже пострадавшего и продолжающего страдать от болезни, укусов змей, яда, злочинцев, стихийных бедствий, дурных снов или примет, отрицательных эмоций и состояний и т. п. Другая часть (меньшая) — «на-» или «во-заговоры». «На-заговоры» — о разных добрых пожеланиях того, что к пользе заказчика и что, собственно говоря, свидетельствует не столько о реальном, так сказать, сиюминутном дефиците, сколько о предварительной заботе об обеспечении себя долгой жизнью, благом и процветанием, добром, славой, имуществом, защитой от зла и т. п. «Во-заговоры» в основном носят искупительный ха-

рактер — во искупление греха, беды, неумело принесенной жертвы, оскорбления и даже двух верхних (а не нижних!) зубов, прорезавшихся первыми у младенца (AV VI, 140) и т. п.

Сама последовательность текстов, составляющих Атхарваведу, подчиняется определенным, вполне известным закономерностям, хотя нередки случаи, когда соседство двух текстов кажется произвольным, с очевидностью не мотивированным, лишенным логики, определяющей последовательность текстов и их аранжировку в составе целого или — хотя бы — в составе отдельной книги. Тем важнее и часто информативнее случаи заведомо «неслучайного» сходства, когда сам факт последнего позволяет не только сделать существенные заключения, но и подтвердить исходное единство каждого из членов пары и, что лежит на большей глубине, определить более общий и принципиальный контекст, внутри которого эта пара обретает для себя тот локус, в котором проясняется смысл, а иногда и реальная ситуация, объясняющая и самое эту парность и то, что образует оппозицию к ней, и, наконец, сам контекст, объемлющий то и это, одно и другое, противоположное ему.

Внимание в этой заметке прежде всего будет привлечено к двум соседним заговорам из Атхарваведы в жанре проклятий, определяемым обычно как обращение «К амулету-дарбхе — проклятие врагов». Речь идет о двух весьма сходных текстах AV XIX, 28 и 29. Первый из них содержит 10 стихов (условно — «строф»), второй — 9. Разница (минимальная) в объеме определяется прежде всего тем, что первый (как бы лишний по сравнению с парным заговором) стих-строфа в XIX, 28 относится в равной степени и к тексту XIX, 29. Этот лишний (а по существу вдвойне необходимый) стих-строфа XIX, 28, 1 определяет первенство в положении XIX, 28 по сравнению с XIX, 29, хотя оно имеет и другие основания. Главное из них состоит в том, что степень «выводимости» текста XIX, 29 из XIX, 28 несравненно более высока, чем «выводимость» XIX, 28 из XIX, 29. Достаточно сказать, что по сравнению с XIX, 28 текст XIX, 29 имеет только д е в я т ь «собственных» слов, которые к тому же мотивируются своим положением (первое место в «паде» [*padá-*, одна четвертая стиха-строфы]), грамматической формой (глагол во 2-м лице, ед. ч. в императиве) и даже семантически (идея «уничтожения») текстом XIX, 28. Из текста же XIX, 29 «выводится» только 6 стихов текста XIX, 28, да и то за исключением начальных слов в стихах 5—10, которые, впрочем, определяются по начальным словам стихов 1—9 в тексте XIX, 29 с той же точностью, с какой, как только что было указано, начальные слова в соответствующих стихах текста XIX, 29 выводятся из текста XIX, 28: положение, грамматическая форма и «обобщенный» смысл («уничтожение»).

В связи с тем, что исключительно оригинальная и обширная ведийская словесность создавалась, хранилась и передавалась у с т н ы м путем, неиз-

бежно возникала проблема выработки мнемонических приемов, без которых эти задачи сохранения традиции в весьма высокой степени верности первоисточнику не могли бы быть решены. И дело даже не только в мнемонике, но и в создании текстов особой структуры, как бы «открывающих» себя слушателям, обучающих их как искусству редукции текста, так и опыту развертывания минимум-текста в полный текст. В этом отношении, нужно думать, ведийские риши-поэты имели дело с чуткой, многое понимающей и кое о чем еще и догадывающейся аудиторией.

В связи с очень высокой степенью конгруэнтности заговоров XIX, 28—29, позволяющей говорить в известной степени о едином заговоре с минимальными вариациями в подавляющей части текстового пространства, нужно отметить и другой аспект связи обоих заговоров, упускаемый обычно из вида, а именно то, что заговор 29 составляет еще и продолжение заговора 28. Поэтому практически полное совпадение большей части текстов, исключая первые слова пады, не отменяет и некоего движения от одного заговора к другому, от начала к концу. Существенно добавить, что совпадения-повторения характеризуют не только связь между обоими заговорами, что и позволяет считать их парными, но и каждый из этих заговоров, внутри которых основная часть текста представляет серию повторений, облегчающих для исследователя операцию компрессии текста без утраты информации, а для слушателя (некогда), а теперь и читателя запоминание и усвоение обоих этих заговоров [1].

Мнемоническое усвоение текстов этих парных заговоров опирается на исключительную густоту повторений — и не только отдельных слов, но и целых стихов-строф и, разумеется, отдельных пад. Но чтобы перейти к этим повторениям, нужен прецедент, долженствующий ввести в суть дела и определить сферу «повторяемого», его характер и объем и, следовательно, представить те текстовые образцы (*exempla*), которые и будут в дальнейшем повторяться. Первые пять стихов-строф заговора-проклятия врагов XIX, 28 служат как раз таким введением. Собственно, его одного хватило бы для образования заговора, однако тот многое бы потерял в своей силе, действенности и выразительности, от которой неотделимо и свойство текста, обозначаемое, особенно применительно к более позднему времени, словом «художественность».

С этих пяти стихов-строф (1—5), состоящих из 20 пад, и следует начать анализ. Эта «вводная» часть относится не только к заговору XIX, 28, но и к следующему, образующему с ним пару заговору XIX, 29 и является наиболее уникальной, т. е. не повторяется за исключением отдельных слов ни в одном из парных заговоров, хотя и предопределяет жанр, тему, идею, смысл и актуальную направленность обоих заговоров-проклятий. Понятно, что при

любой редукции текста, не лишающей ни заказчика заговора, ни исследователя возможности полного восстановления текста, эта часть не может быть опущена. Именно это и делает ее уникальной и вынуждает предполагать или наличие ее в едином источнике — «празаговоре»-проклятии, из которого возникли оба реально известных парных заговора (на их основании, собственно, и осуществляется реконструкция), или, напротив, более позднюю начальную «приставку», отчасти отсылающую к ритуалу, а отчасти представляющую собою своего рода «summary».

Вот эта «нередуцируемая» и, следовательно, уникальная часть (AV XIX, 28, 1—5):

1. *imáṃ badhnāmi t e m a ṇ i ṃ*
dīrghāyutvā́ya téjase/
d a r b h á ṃ sapatnadámbhanaṃ
dviṣatás tápanaṃ hṛdáḥ //[2]

«Я привязываю тебе этот амулет
На долгую жизнь, на блеск —
Дарбху — угнетателя соперников,
Испепелителя сердца ненавистника»[3].

Первая пада — о начальном действии ритуала, без которого само проклятие не имело бы силы. Речь идет о привязывании амулета, представляющего собою пучок травы (*darbhá-*), используемый и в различных других ритуалах (обычно при этом используется трава *kuśá-*, Poa cynosuroides). Указывается далее цель этого действия — долгая жизнь, блеск; называется сам амулет — *darbhá-*, представляемый как активное начало; дается главная его характеристика как угнетателя соперников и испепелителя сердца ненавистника (*sapatnadámbhana-*, *dviṣatás tápanaṃ hṛdáḥ*) и, следовательно, обозначается тот (или те), кому адресуются проклятия, — соперник, враг-ненавистник (*sapátna-*, *dviṣántá-* : *dviṣ-* «ненавидеть», но и «ненавистник», «враг»). Весьма показательна первая пада, в которой обозначены три главных «положительных» участника ритуала — «этот амулет» (*imáṃ* ⟨...⟩ *maṇíṃ*), исполнитель ритуала, жрец, который, собственно, и является субъектом текста заговора-проклятия (*badhnāmi* «привязываю» — единственный в заговоре случай прямой отсылки к Я-*ahám*, в других случаях — косвенные падежи от этого слова), и, наконец, страдающий или имеющий пострадать заказчик, ради которого и проклинаются те вредоносные соперники и враги-ненавистники, не упоминаемые в первых двух падах (во второй — положительная цель заговора, долгая жизнь и блеск), а в двух последних они вводятся, как бы оберегаясь от них, через упоминание дарбхи (ею и оказывается амулет), подавляющей и испепеляющей ненавистника. И далее враг(и)-со-

перник(и) никогда не выступают субъектами действия (хотя эти действия, собственно, и навлекли на них проклятия), но только объектами разрушающих и уничтожающих их действии дарбхи. Вся многообразная и зловредная активность их табуируется, не достигает уровня словесного выражения, а где нет слова, имени, там не может быть и реального воплощения. Такова во всяком случае исходная установка, презумпция.

2. *dviṣatás tāpáyan hṛdáḥ*
śátrūṇāṃ tāpáyan mánaḥ /
durhā́rdaḥ sárvāṃs tváṃ darbha
gharmá ivābhī́nt saṃtāpáyan //

«Испепелитель сердца ненавистника,
Сжигающий мысль врагов,
Злосердечных всех ты, дарбха,
Скопом сожги, как жар».

Первая пада второго стиха-строфы подхватывает последнюю паду первого стиха, повторяя с минимальной вариацией (*tāpáyan* 29, 2, пада 1 при *tápanaṃ* 28, 1, пада 4)[4] тот же текст и далее настойчиво, даже назойливо акцентируя идею наказания врагов именно этим способом (кроме *tāpáyan* первой пады ср. это же слово и в этой же форме во второй паде, *saṃtāpáyan* и *gharmá iva* «как жар» в четвертой паде). Это «сжигающе-испепеляющее» действие, направленное не только против врагов «скопом», но и против мысли врагов (*śátrūṇāṃ tāpáyan mánaḥ*, пада 2) и их сердца (*dviṣatás tāpánaṃ hṛdáḥ*, пада 4 первого стиха-строфы, откуда и сами враги злосердечны, ср. *durhā́rdaḥ* в паде 3 второго стиха-строфы), дает основание думать об обратной операции: амулет-дарбха должен поразить мысль и сердце злосердечных врагов, подобно тому как «злосердечные» враги поражают мысль и сердце отнюдь не «злого», но даже и доброго человека. Такова логика мифопоэтического сознания.

Сам выбор сердца и мысли как объектов вреждения и поражения отнюдь не случаен. И дело не только в том, что поражение сердца отнимает жизнь и приносит смерть, а поражение мысли, точнее — органа мышления, означает потерю способности к интеллектуальным операциям, в пределе — к безумию, т. е. лишение человека главного его достоинства, но и в том, что в ведийских текстах, начиная уже с «Ригведы», сердце и мысль нередко выступают в непосредственном соседстве в общем для них обоих контексте, ср. хотя бы — *Pataṃgám* ⟨...⟩ *hṛdā́ paśyanti mánasā vipaścítaḥ / samudré antáḥ kaváyo ví cakṣate* (RV X, 177, 1) «Патангу (сына Праджапати, Господина творения, букв. птица. — *В. Т.*) ⟨...⟩ / Сердцем (и) мыслью видят прозорливцы. / В глубине океана (подразумевается сердце поэта-прозорливца. —

В. Т.) разглядывают (его) поэты»[5]. Еще больше сходных примеров засвидетельствовано в Упанишадах, хотя следует подчеркнуть, что только в буддийских текстах сложилась законченная и вполне оригинальная концепция соотношения и связи мысли и сердца, прежде всего — функций сердца. То, что в рассматриваемом заговоре-проклятии присутствует мотив сжигания-испепеления сердца и мысли, возможно, понимаемых как место и его заполнение, т. е. по сути дела как одно целое, в котором нельзя сжечь сердце, не сжигая мысли, и наоборот, лишний раз вынуждает вспомнить и об «огненной» сути сердца (ср. *горячее*, *жаркое*, *пламенное* и т. п. *сердце*).

Особая жизненная важность (даже conditio sine qua non) сердца и мысли, вероятно, может объяснить и то, что эти парные заговоры суть проклятия, а не заговоры от болезней, которые чаще всего достаточно просто отогнать и которые обычно не персонифицируются как враги, ненавистники, соперники. Этих последних требуется поразить, изничтожить как бы раз и навсегда; поэтому против них и принимаются самые радикальные («последние») меры. Эти два проклятия при более мягкой формулировке могли бы быть обозначены как заговоры-о б е р е г и сердца и мысли или проклятия тем, кто покушается на вреждение-уничтожение сердца и мысли, т. е. на человека в целом, а не на отдельные части телесного состава человека. И в этом их главная специфика, многое объясняющая в целом этого «двойного» проклятия и даже за его пределами — в человеке как таковом (см. далее).

3. *gharmá ivābhitápan darbha*
dviṣató nitápan maṇe /
hṛdáḥ sapátnānām bhinddhi
índra iva virujáṃ balám //

«Как жар сжигая, о дарбха,
Сжигая дотла ненавистника, о амулет,
Расколи соперников до самого сердца,
Как Индра, проламывающий скалу!»

Подобно тому как последняя пада первого стиха-строфы повторяется почти в точности в первой паде второго стиха-строфы, такой же переход через повторение наблюдается и между последней падой второго стиха-строфы и первой падой третьего стиха-строфы. Эта переходная зона образуется двумя соседними, но разным стихам-строфам принадлежащими падами: «Скопом с о ж г и, к а к ж а р! / К а к ж а р, с ж и г а я, о дарбха», с забеганием и в следующую паду — «С ж и г а я д о т л а...». Сама идея жара, сжигания выражается словами с корнем *tap-*, основой *gharmá-*, встречавшимися уже довольно часто в предыдущих стихах-строфах. Повторяется и слово, обозначающее сердце, и слово для обозначения соперника и ненавистника.

Но «соль» третьего стиха-строфы в двух последних ее падах. Речь идет, во-первых, об императиве *bhinddhi «расколи»*, обращенном к Индре. Правда, императив уже встречался в паде 4 второго стиха-строфы, где, согласно конъектуре У. Д. Уитнея и его переводу Атхарваведы, *saṃtapáyan* следует читать как *saṃtapáya «сожги!»* (Whitney 1996, vol. II: 941), притом в той же форме 2. sg. Но речь в данном случае идет не об этом, а о гораздо более существенном — о том, что сжигание или раскалывание в мифопоэтических ведийских текстах, соответственно и в сознании ведийских ариев, образуют, как с большой вероятностью можно думать (см. об этом и ниже), два принципиально различных действия: сжигание — процесс полного уничтожения, лишения формы, почти развеществления: некто сжигается, прах развеивается, ничего, даже трупа, не остается; иное дело раскалывание: оно тоже есть процесс уничтожения, разъединения до того единого «тéла» (будь то противник или нечто с ним связанное — крепость, пещера, скала, камень) на части, которые, однако, остаются и представляют собою в разъединенном и разбросанном виде целое «тéла», свидетельствуют о нем, позволяя представить себе его былую целостность[6].

Во-вторых, две последние пады (3—4) третьего стиха-строфы заговора-проклятия отсылают впервые в этом тексте к мифу, к его сюжету, его главному герою и его деянию, как бы расчищающему место для творения. Призыв «расколоть соперников до самого сердца» *сопровождается отсылкой к прецеденту* — «Как Индра, проламывающий скалу». Стоит напомнить, что Индра, как и многие боги из класса «громовержцев», может поражать своих противников двояко: и раскалыванием их и/или их убежищ, и сжиганием[7], что реконструируется для ряда версий «основного» мифа в ряде древних индоевропейских традиций, в частности, балтийской и славянской.

Поскольку в паде 4 третьего стиха-строфы упоминается скала (*balá-/valá-*), чье обозначение совпадает с именем противника Индры демона Вала (*Valá*), — ситуация, свидетельствующая о глубоком архаизме — общем обозначении локуса и его владельца, обитателя, — не остается сомнения, что пады 3 и 4 отсылают именно к мифу о поединке Индры и Валы, которого Индра раскалывает или про-, разламывает и освобождает спрятанных в скале *valá-/Valá* демонами Пани (*paṇí*, букв. «скупец») дойных коров [при этом имя Валы может и не обозначаться, ср. в «Ригведе»: *vīḷú cid ārujatnúbhir / gúhā cid indra váhnibhiḥ / ávinda usríyā ánu* (RV I, 6, 5) «С возницами, проламывающими даже твердыни, / О Индра, ты отыскал коров, / Даже (когда они были спрятаны) в тайнике»; *purā́m bhindúr yúvā kavír / ámitaujā ajāyata / indro víśvasya kármaṇo / dhartā́ vajrī́ puruṣṭutáḥ* (RV I, 11, 4, тоже в гимне к Индре) «Проламывающий крепости, юный поэт, / Он родился с непомерной силой, / Индра, поддерживающий любое (наше) дело, / Много-

прославленный громовержец»; *abhí svávṛṣṭim máde asya yúdhyato / raghvī́r iva pravaṇé sasrur ūtáyaḥ / índro yád vajrī́ dhṛṣámāṇo ándhasā / bhinád valásya paridhī́ṅr iva tritáḥ* (RV I, 52, 5) «В то время как он сражался в опьянении этим (сомой), навстречу его внезапному действию / Помчались подкрепления, как быстрые (воды) в низину. / Когда Индра-громовержец, дерзая (все больше) от напитка сомы, / Проломил преграду Валы, словно Трита»; *bibhéda valáṃ nunudé vivācó / 'thābhavad damitā́bhíkratūnām* (RV III, 34, 10) «Он расколол Валу, оттолкнул спорщиков, / И стал он тогда укротителем заносчивых»; *valamrujáḥ* ⟨...⟩ *indro dṛḷhā́ cid ārujáḥ* (RV III, 45, 2) «...проламыватель Валы ⟨...⟩, / Индра проломил даже твердыни» и т. п. [8]].

4. *bhinddhí darbha sapátnānāṃ*
hṛ́dayaṃ dviṣatā́m maṇe /
udyán tvácam iva bhū́myāḥ
śíra eṣā́ṃ vi pātaya //

«Расколи, дарбха, сердце
Соперников, ненавистников, о амулет!
Словно восходящее (солнце) — шкуру земли,
Заставь разлететься их голову!»

Четвертый стих-строфа, как отчасти и пятый, составляют своего рода переход от в основном особой индивидуальной части заговора-проклятия AV XIX, 28 к части, общей со следующим заговором AV XIX, 29. В рассматриваемом здесь четвертом стихе-строфе новыми, по сравнению и с предыдущими, и с последующими стихами-строфами, являются пады 3 и 4 с не до конца ясным образом параллелизма [9]. Но сейчас важнее, что дарбху призывают, чтобы она поразила голову «злосердечных» демонов, чтобы та разлетелась, очевидно, на части (куски) и в разные стороны, т. е. повсюду [*purutrā́ vṛtró aśayad vyàstaḥ* (RV I, 32, 7) — говорится о поверженном Вритре, который лежал разбросанным по разным местам; ср. в паде 4 заговора-проклятия слово *ví pātaya*, где *vi* означает распространение действия в разные стороны и, естественно, предполагает, что целое головы распадается на многие и разные части, разъединенные между собою и неспособные к соединению в целое, т. е. окончательное решение проблемы [10]]. Можно думать, что такое радикальное действие в отношении головы (как раньше в отношении сердца и мысли) связано с тем, что в Древней Индии особая цена головы была ясна: она (*śíras*) была завершением, высшей точкой, пиком, вершиной чего бы то ни было и, конечно, человека. Недаром в Атхарваведе в гимне человеческому телу сказано: «Кто просверлил семь отверстий в голове: / Оба эти уха, обе ноздри, оба глаза и рот, — / Благодаря величию победы которых во

многих местах / Четвероногие, двуногие идут (своим) путем. / Ведь он вставил между обеими челюстями многообильный язык, / Затем прикрепил могучую речь / 〈...〉 Кто же осмыслил это? / (Тот), который его мозг, лоб (создал), / Затылок, кто первым создал череп / 〈...〉 / Что это за небесный (бог) поднялся на небо?» (AV X, 2, 6—7). Слишком многое дано голове — органы чувств, мозг, язык, речь, те средства, которые ориентируют человека на аккомодацию к миру, на восходящее движение, — чтобы оставить нетронутой и голову «злосердечного», врага-ненавистника, покушающегося на вреждение человека, самых важных, высоких, необходимых частей его телесного состава и высших функций, связываемых с головой, — интеллектуальных, перцептивных и иных. Переходный характер рассматриваемого здесь стиха-строфы проявляется и в том, что, приняв «императивную» эстафету от стиха-строфы 3 (*bhinddhi* «расколи»), стих-строфа 4 (*bhinddhi* — отмеченное начальное слово пады 1 и, следовательно, всего стиха) передает эту эстафету далее: со слова *bhinddhi* начинаются все пады пятого стиха-строфы. В итоге шестикратно повторенное проклятие приобретает магическую силу и функцию лейтмотива всего заговора AV XIX, 28. Нигде более, ни здесь, ни в XIX, 29, это слово-проклятие не появляется, хотя, по сути дела, та же «уничтожительная» идея передается в императивной форме на первом месте всех остальных пад обоих заговоров-проклятий без каких бы то ни было исключений.

Четвертый стих-строфа начинает переход, а пятый выводит слушателя (а теперь и читателя) в новое текстовое пространство практически одной и той же структуры, позволяющее весь остальной текст обоих заговоров «свернуть» в мини-текст, легко развертываемый в реальный текст. Для этого нужно записать лишь первое слово пятого стиха-строфы и текст этого же стиха, исключая первое слово в падах 2—4 этого стиха. Но сначала сам этот пятый стих-строфа:

5. *bhinddhi darbha sapátnān me*
bhinddhi me pṛtanāyatáḥ /
bhinddhi me sárvān durhā́rdo
bhinddhi me dviṣató maṇe

«Расколи, дарбха, соперников моих,
Расколи, кто со мною борется!
Расколи всех злосердечных ко мне,
Расколи, амулет, моих ненавистников!»

Что общего у пятого стиха-строфы с четвертым и, более того, со всей предшествующей частью (стихи-строфы 1—4), понятно и легко перечислимо, хотя этого не было сделано и, кажется, на это не обращали должного внимания. А ведь все это текстовое пространство — как особое и свойственное

лишь заговору AV XIX, 28, пады 1—5, так и общее обоим заговорам (XIX, 28, пады 6—10; XIX, 29, 1—9) — изобилует повторениями слов и их сочетаний, и поэтому даже особая, в целом не повторяющаяся часть текста (XIX, 28, 1—5) оказывается не только открытой слушателю, который стремится запомнить текст заговора-проклятия, но благоприятной этому его устремлению, облегчающей решение поставленной задачи.

В самом деле, из 65 слов в стихах-строфах 1—5 количество повторяющихся слов весьма велико, и слушатель или читатель (особенно если они внимательны) легко могут запомнить многое, во всяком случае достаточно, чтобы без особого труда не только усвоить содержание, структуру и смысл заговора-проклятия, но и осуществить такое воспроизведение текста, которое можно счесть удовлетворительным, по крайней мере, в практическом плане.

Так, двигаясь в порядке развертывания текста, слово «амулет» (*maṇí-*) встречается четырежды (XIX, 29, пады 1 в первом стихе, 2 в третьем и четвертом, 4 в пятом) и при этом, образуя своего рода рамку этого фрагмента заговора (пада 1 в первом стихе — пада 4 в последнем стихе), всегда стоит на последнем месте в паде, как бы внедряя в заказчика заговора мысль, что без запоминания слова и вещи «амулет», без обращения к самому амулету цель заговора-проклятия не может быть достигнута. Так достигается эффект «вколачивания» в память, сознание действия заказчика главного: подобное повторение как бы контролирует готовность заказчика, его соответствие целям заговора и вместе с тем приближает его к тому, что от него требуется. Спецификация типа используемого амулета-дарбхи (*darbhá-*)[11] встречается в стихах-строфах 1—5 пятикратно: трижды в первой паде, дважды в третьей паде (при этом четыре раза слово, обозначающее дарбху, выступает в звательной форме, что предполагает если и не одушевленность ее, то во всяком случае особую активность и важный вес, а однажды — в винительном падеже: «Я привязываю 〈...〉 / Дарбху — угнетателя соперников, / Испепелителя сердца ненавистника», откуда ясно, что дарбха — субъект активного действия). Слово для обозначения соперника, врага (*sapátna*) отмечено в рассматриваемом фрагменте четырежды (стих первый, пада 1; третий — пада 3; четвертый — пада 1; пятый — тоже пада 1). Слово *dviṣ* «ненавистник» засвидетельствовано пятикратно (первый стих, пада 4; второй — пада 1[12]; третий — пада 2; четвертый — пада 2; пятый — пада 4). Идея испепеления-сжигания, будь то nomen agentis или nomen actionis, представлена шестикратно (первый стих, пада 1; второй стих, пады 1, 2, 4; третий стих, пада 1). Слово *hṛd-* «сердце» выступает как таковое или как второй элемент двусоставного слова шесть раз (первый стих, пада 4, последнее место; второй — пада 1, последнее место[13]; пада 3, *durhā́rdaḥ*; третий — пада 3; четвертый — пада 2; пятый, пада 3: *durhā́rdo*). Слово *gharmá-* «жар» засвидетельствовано дважды

(второй стих, пада 4; третий — пада 1; в обоих случаях слово *gharmá-* открывает собой паду и образует «сцепляющий» повтор [14]). Слово от корня *bhind-* в форме императива *bhinddhi* отмечено шесть раз, пять раз в начале стиха (стих четвертый, пада 1; пятый, пады 1—4, т. е. четырехкратно, с особой энергией и настоятельностью воспроизводимый текст проклятия) и однажды в конце пады 3 третьего стиха. Таким образом, на 65 слов заговора-проклятия XIX, 28, стихи 1—5 приходится 38 повторяющихся слов — от двух раз до шести (слова с корнем *tap-* и идеей сжигания-испепеления, обозначение сердца и «гвоздь» проклятия — *bhinddhi* «расколи!»), т. е. 60% всех слов всего фрагмента, причем часто расположенных так, чтобы облегчить запоминание и иметь возможность воспроизведения не только основной схемы заговора, но и существенной части ее словесного заполнения.

И тем не менее именно этот фрагмент оказывается мнемонически наиболее трудным, поскольку стихи-строфы 1—5 все-таки надо запомнить как нечто особое и индивидуальное, важное хотя бы в силу их начального положения, вводящего в текст собственно проклятия. Выше говорилось, что пятый стих-строфа является переходным между начальной частью заговора-проклятия XIX, 28 и остальными стихами его и что он вместе с тем задает парадигму отныне единого, «сдвоенного» текста, объединяющего как фрагмент XIX, 28, 5—10, так и весь заговор-проклятие XIX, 29, 1—9. И это — во-первых. Во-вторых, он определяет и весь остальной текст «своего» заговора — XIX, 28, 6—10. И в том и в другом случае далее текст обоих заговоров развертывается как по накатанному пути. Каждый стих-строфа отныне и с этого места содержит 15 (и только 15) слов — не больше, не меньше. Все стихи второй части заговора XIX, 28, 5—10 и все стихи всего заговора XIX, 29, 1—9 представляют собою единый текст за исключением первого слова всех пад в пределах каждого слова-строфы. Речь идет о 15 стихах (шесть в XIX, 28 и девять в XIX, 29), содержащих 15 × 15 = 225 слов в абсолютно идентичных формах и в одинаковой последовательности. Из них исполнителю заговорного текста-ритуала, как и слушателю или читателю, нужно, усвоив текст стиха-строфы XIX, 28, 5, запомнить только 15 слов, т. е. 7% от всех слов этих двух заговоров, их место в стихе (всегда первое), их количество (всегда четыре, т. е. в каждой паде каждого стиха) и порядок следования слов-«проклятий» внутри каждого заговора. Иначе говоря, 15 стихов (из всего 19), т. е. около 80% всех стихов, могут быть редуцированы в текст следующей простой структуры:

XIX, 28: 5, 1 — *Bhinddhí darbha sapátnān me*
5, 2 — ——«——» *me pṛtanāyatáḥ*
5, 3 — ——«——» *sárvān durhárdo*
5, 4 — ——«——» *dviṣató maṇe*

	6, 1	—	*chinddhí,*	далее как в	5, 1 *
	6, 2	—	«———»	«———»	5, 2
	6, 3	—	«———»	«———»	5, 3
	6, 4	—	«———»	«———»	5, 4
	7, 1	—	*vṛścá,*	далее как в	5, 1
	7, 2	—	«———»	«———»	5, 2
	7, 3	—	«———»	«———»	5, 3
	7, 4	—	«———»	«———»	5, 4
	8, 1	—	*kṛntá,*	далее как в	5, 1
	8, 2	—	«———»	«———»	5, 2
	8, 3	—	«———»	«———»	5, 3
	8, 4	—	«———»	«———»	5, 4
	9, 1	—	*piṃśá,*	далее как в	5, 1
	9, 2	—	«———»	«———»	5, 2
	9, 3	—	«———»	«———»	5, 3
	9, 4	—	«———»	«———»	5, 4
	10, 1	—	*vidhya,*	далее как в	5, 1
	10, 2	—	«———»	«———»	5, 2
	10, 3	—	«———»	«———»	5, 3
	10, 4	—	«———»	«———»	5, 4
XIX, 29:	1, 1	—	*nikṣa,*	далее как в	5, 1
	1, 2	—	«———»	«———»	5, 2
	1, 3	—	«———»	«———»	5, 3
	1, 4	—	«———»	«———»	5, 4
	2, 1	—	*tṛnddhí,*	далее как в	5, 1
	2, 2	—	«———»	«———»	5, 2
	2, 3	—	«———»	«———»	5, 3
	2, 4	—	«———»	«———»	5, 4
	3, 1	—	*runddhí,*	далее как в	5, 1
	3, 2	—	«———»	«———»	5, 2
	3, 3	—	«———»	«———»	5, 3
	3, 4	—	«———»	«———»	5, 4
XIX, 29:	4, 1	—	*mṛṇá,*	далее как в	5, 1
	4, 2	—	«———»	«———»	5, 2

* Scil. здесь и далее XIX, 28.

4, 3	—	«———»	«————»	5, 3
4, 4	—	«———»	«————»	5, 4
5, 1	—	*mántha,*	далее как в	5, 1
5, 2	—	«———»	«————»	5, 2
5, 3	—	«———»	«————»	5, 3
5, 4	—	«———»	«————»	5, 4
6, 1	—	*piṇḍhí,*	далее как в	5, 1
6, 2	—	«———»	«————»	5, 2
6, 3	—	«———»	«————»	5, 3
6, 4	—	«———»	«————»	5, 4
7, 1	—	*óṣa,*	далее как в	5, 1
7, 2	—	«———»	«————»	5, 2
7, 3	—	«———»	«————»	5, 3
7, 4	—	«———»	«————»	5, 4
8, 1	—	*dáha,*	далее как в	5, 1
8, 2	—	«———»	«————»	5, 2
8, 3	—	«———»	«————»	5, 3
8, 4	—	«———»	«————»	5, 4
9, 1	—	*jahí,*	далее как в	5, 1
9, 2	—	«———»	«————»	5, 2
9, 3	—	«———»	«————»	5, 3
9, 4	—	«———»	«————»	5, 4

То же может быть представлено и в русском переводе:

XIX, 28: 5, 1	—	*Расколи,*	*дарбха, соперников моих,*
5, 2	—	«———»	*кто со мною борется!*
5, 3	—	«———»	*всех злосердечных ко мне,*
5, 4	—	«———»	*амулет, моих ненавистников!* [15]
6, 1	—	*Расщепи,*	далее как в XIX, 28, 5
6, 2	—	«———»	«————————»
6, 3	—	«———»	«————————»
6, 4	—	«———»	«————————»
7, 1	—	*Разруби,*	далее как в XIX, 28, 5
7, 2	—	«———»	«————————»
7, 3	—	«———»	«————————»
7, 4	—	«———»	«————————»

	8, 1	—	*Разрежь,*	далее как в XIX, 28, 5
	8, 2	—	«———»	«—————————»
	8, 3	—	«———»	«—————————»
	8, 4	—	«———»	«—————————»
	9, 1	—	*Раздави,*	далее как в XIX, 28, 5
	9, 2	—	«———»	«—————————»
	9, 3	—	«———»	«—————————»
	9, 4	—	«———»	«—————————»
	10, 1	—	*Пронзи,*	далее как в XIX, 28, 5
	10, 2	—	«———»	«—————————»
	10, 3	—	«———»	«—————————»
	10, 4	—	«———»	«—————————»
XIX, 29:	1, 1	—	*Пробуравь,*	далее как в XIX, 28, 5
	1, 2	—	«———»	«—————————»
	1, 3	—	«———»	«—————————»
	1, 4	—	«———»	«—————————»
	2, 1	—	*Размозжи,*	далее как в XIX, 28, 5
	2, 2	—	«———»	«—————————»
	2, 3	—	«———»	«—————————»
	2, 4	—	«———»	«—————————»
	3, 1	—	*Удержи*[16],	далее как в XIX, 28, 5
	3, 2	—	«———»	«—————————»
	3, 3	—	«———»	«—————————»
	3, 4	—	«———»	«—————————»
XIX, 29:	4, 1	—	*Растолки,*	далее как в XIX, 28, 5
	4, 2	—	«———»	«—————————»
	4, 3	—	«———»	«—————————»
	4, 4	—	«———»	«—————————»
	5, 1	—	*Разболтай,*	далее как в XIX, 28, 5
	5, 2	—	«———»	«—————————»
	5, 3	—	«———»	«—————————»
	5, 4	—	«———»	«—————————»
	6, 1	—	*Разотри,*	далее как в XIX, 28, 5
	6, 2	—	«———»	«—————————»
	6, 3	—	«———»	«—————————»
	6, 4	—	«———»	«—————————»

7, 1	—	*Испепели,*	далее как в XIX, 28, 5
7, 2	—	«———»	«———————»
7, 3	—	«———»	«———————»
7, 4	—	«———»	«———————»
8, 1	—	*Сожги,*	далее как в XIX, 28, 5
8, 2	—	«———»	«———————»
8, 3	—	«———»	«———————»
8, 4	—	«———»	«———————»
9, 1	—	*Убей (разбей),*	далее как в XIX, 28, 5
9, 2	—	«———»	«———————»
9, 3	—	«———»	«———————»
9, 4	—	«———»	«———————»

Из приведенной схемы видно, что фрагмент заговора-проклятия XIX, 28, 5—10 представляет собой единый текст, версии которого различаются лишь стоящими на первом месте в стихе и в падах обозначениями действий, направленных на уничтожение врагов, кем бы они ни были. Обозначающие эти действия слова выражены предельно «настоятельными» императивами, которые предполагают настолько радикальные действия, что после них цели заговора оказываются достигнутыми. Стоит повторить еще раз, что на фоне общего и единого текстового массива, размещающегося в соответствующих стихах-строфах обоих заговоров, особенно рельефно выделяется то разное и розное, что присутствует в них. Смысл императивных призывов, обращенных к амулету-дарбхе, в заговоре XIX, 28, как говорилось ранее, именно в том, чтобы расчленить, разъединить целое на части и тем самым лишить противника жизни[17]. Поэтому, следуя логике задач заговора, предпочтительнее было бы *Зарежь* (XIX, 28, 8) заменить на *Разрежь*, т. е. не просто осуществить действие резания до его логического завершения в убийстве, а образовавшиеся при резании части разбросать, разнести, рассовать по разным местам (предполагается, что чем больше таких частей, тем необратимее смерть-убийство). Также и слово *Пронзи* (XIX, 28, 10), возможно, уместнее было бы заменить словом *Разнижи* (ср. разнизывание бус, ожерелья, узла и т. п.); кстати, в пользу такого перевода могла бы свидетельствовать одна из этимологических гипотез[18].

Если эти соображения, относящиеся к переводу, верны, то предлагаемые альтернативные переводы находящихся в начальной позиции стихов и пад императивов восстанавливали бы для заговора XIX, 28, 3—10 совершенно однородную картину, своего рода «раз»-текст уничтожения противника — *Расколи* (6 раз) & *Расщепи* (4 раза) & *Разруби* (4 раза) & *Раз-*

режь (4 раза) & *Раздави* (4 раза) & *Разнижи* (4 раза). Отдельные звенья этого текста присутствуют и в XIX, 29, ср. *Размозжи* (2) & *Растолки* (вместо *Истолки*) & *Разболтай* (вместо *Взболтай*) & *Разотри* & *Распепели* (вместо *Испепели*) & (может быть, даже *Разбей*, вместо *Убей*). В реконструкции такие «раз»-уничтожающие действия составляют даже решительное большинство, и все-таки здесь о такой же однородности, как в XIX, 28, говорить не приходится, и поэтому высказанные выше соображения о существенном различии в способах уничтожения врагов, обнаруживающих себя именно в глаголах в форме императива, остаются, видимо, в силе. Кстати, можно напомнить, что в относительно недавнее время (для России XVII и даже XVIII в.) казнь «расчленением» (ср. четвертование) и казнь «сожжением» еще были в употреблении[19]. Нет оснований сомневаться в том, что это были поздние отклики весьма архаичной пенитенциарной традиции, и для выбора того или иного вида казни были свои вполне определенные резоны. В таких важных делах, как казнь, жертвоприношение или похороны, произвола старались не допускать и соблюдали «устав», который коренился в представлениях о мировом порядке и о его творении.

Из сказанного выше и в соответствии с логикой основного заговорного действия напрашивается ряд заключений. Одно из них уже в общем виде возникало ранее. Его суть заключалась в том же, о чем говорит народная мудрость, когда встает задача восстановления прежнего положительного status quo (например, при болезни, но и в ряде других случаев), — «клин клином вышибают» как вариант давно известного в медицине принципа «подобное подобным» при том, что, конечно, существует и противоположная стратегия, когда против наличной болезни или другого ущербного состояния применяют средства, противоположные тем, которые вызвали болезнь или другое «отрицательное» явление. Во многих заговорах разных этнокультурных и языковых традиций (в частности, и в русской) отмечена ситуация, когда оружие направляется на того или тех, кто сам применил его против человека. Такая вариация, возможно, реконструируется и для рассматриваемых здесь парных заговоров-проклятий XIX, 28—29: «злосердечные» демоны могли направлять против человека болезни, затрагивающие различные части или организм в целом, — ломоту, прострел, резь, острую боль, рану, кровотечение, озноб, лихорадку и т. п. Пораженный соответствующей болезнью как бы становился обладателем того, чем была вызвана данная болезнь, и знахарь и/или амулет по заказу больного умели применить то же «отрицательное» средство к виновнику, направив его на того, кто эту болезнь наслал. Эта ситуация напоминает своего рода обмен «нелюбезностями», вредом, болезнью, одним словом, взаимными ударами, хотя вина была на стороне зачинщика — врага, кем бы он ни был, по понятию пострадавшего. Заговоры-проклятия XIX,

28—29, собственно, и являются репортажем о происходящем ответном ударе, синхронном этой ответной акции и имеющем свой локус там, где находился пострадавший заказчик ритуала. Нужно подчеркнуть, что подобная ситуация предполагает взаимное вреждение, которое может или даже должно кончиться гибелью. Специфика же этой ситуации состоит в том, что не слышен голос врага, направляющего зло на человека в своем «черном» заговоре или предпринимающего какие-то вредоносные магические действия во зло другому. Фиксируется же в заговоре-проклятии голос знахаря, своего рода жреца, ведущего «дело» пострадавшего против врага-виновника.

Эта взаимная и кажущаяся противоестественной связанность человека пострадавшего и злой силы, «демона», наславшего на человека эти страдания, едва ли может быть поставлена под сомнение. Более того, она позволяет с большим основанием выдвинуть д в а положения. П е р в о е из них состоит в том, что обоюдность злых действий вносит элемент некоей н е й т р а л и з а ц и и «отрицательного»: то, что для В хорошо («враг»), то для А («пострадавший») плохо, но и наоборот — то, что для А хорошо, для В («врага») плохо. Оказывается, что все определяется позицией нейтрального наблюдателя, равноудаленного от обеих сторон, втянутых в ситуацию и связанных друг с другом. В этом контексте возникает в т о р о е положение. Нет ли и некоторых глаголов, нейтральных по отношению к оценке их действий или как бы «неполных» и требующих для правильной оценки ситуации некоего дополнения и/или указания направления действия? Среди первых можно назвать глагол «вязать», имеющий отношение к разнонаправленным действиям — к вязанию-связыванию (ср. нем. *binden*) и вязанию-развязыванию (нем. *losbinden*). Вязание, собственно говоря, единое действие, развивающееся в двух разных направлениях. Само же действие вязания-связывания и развязывания — как вполне реальное, так и магическое, символическое — весьма часто употребляется в заговорной практике (от хеттской традиции, где связываются *išḫāi* : *išḫiia-*[20] силы и объекты природы, а потом развязываются, и древнеиндийской до балтийской и славянской, в частности, русской). Среди вторых — глаголы, корректно описывающие ситуацию, которая остается неполной без знания объекта и его отклика действием на действие субъекта первого (начального) действия[21].

Эти частные примеры «неполноты» контекста, который должен быть раздвинут, чтобы дополнить эту неполноту до полноты, имеют свое продолжение и на более высоком «текстовом» уровне, где смысл обнаруживает себя с той полнотой, которая о б ъ я с н я е т и исходный текст, и текст с противоположным содержанием или, по меньшей мере, дополняющий семантически первый текст и позволяет реконструировать единый общий смысл, частными филиациями которого оказываются оба соотносимых друг с другом текста.

В свете сказанного выше и, в частности, учитывая различия между обоими заговорами-проклятиями XIX, 28—29, следует еще раз напомнить о том, что их объединяет в достаточно прочное целое, хотя сама эта целостность отнюдь не последний предел. Все главное в каждом из этих заговоров и есть общее — сам жанр заговора-проклятия, заказчик ритуала (он, впрочем, может и совпадать в определенных случаях с «ведущим» ритуал, знахарем), «ведущий» ритуал, действенное средство достижения успеха — амулет «дарбха», наконец, те враги-ненавистники, против которых обращены заговорные проклятия. И все это, конечно, при учете чрезвычайно высокой степени текстовой конгруэнтности обоих заговоров. Все это дает серьезные основания говорить о двуедином заговоре с общей целью и общей идеей.

Исходя из того, что наиболее информативно богатыми, «сильными», отмеченными являются как раз те элементы, которые различны в обоих заговорах и даже внутри каждого отдельного заговора (чему не мешают даже обычные четырехкратные повторы), — речь идет о глаголах в императиве, занимающих всегда первое место как в стихе-строфе, так и в паде, — ведущую цель-идею обоих этих заговоров-проклятий можно определить как уничтожение «вредоносных» и «злосердечных» врагов путем разрушения их телесной целостности, рас-членения и разъ-единения членов их тела (*Рас-коли & Рас-щепи & Раз-руби & Раз-режь & Раз-дави & Раз-нижи*) и/или — еще радикальнее — превращения их в ничто, в прах, в пыль (ср. *Рас-толки & Разо-три & Рас-пепели*). В этом смысле оба этих заговорных текста за минимальными и вполне объяснимыми исключениями могли бы быть названы «раз»-текстом, имеющим дело с идеей развеществления творения, которым является человек, созданный Творцом[22]. Это направление развития, превратись оно в единственную тенденцию, стало бы торжеством энтропийного выбора, возвращения в Хаос. Очевидно, что этот путь прямо противоположен пути творения и творчества, выбору, сделанному Творцом, которого так высоко оценил человек на уровне высших своих интеллектуальных и чувственных способностей и добровольно принял.

Без текста творения, созидания, собирания текст уничтожения, разрушения, распада не может быть оценен вполне. По ошибке или наивности этот последний можно понять как нечто самодовлеющее, реализующее всю возможную полноту. Но это было бы глубоким заблуждением. Двойной заговор-проклятие из Атхарваведы не только не самодовлеющ, не только не реализует идею полноты, даже относительной (ибо пока есть человек и мир, с ним соотнесенный, пока есть жизнь, зло не может быть не только универсальным, но и полным, несмотря на его претензии на полноту), но и несомое им зло не более чем вторично: оно неонтологично, потому что дух бытийственности в нем отсутствует — и на этот раз — действительно подлинно. Текст «уничто-

жения-разрушения» в самой своей основе не только несамостоятелен, но и несостоятелен: он та «обезьяна» Творца, которая паразитирует на тексте «творения», завися от него во всем, кроме своевольной замены плюсов на минусы. Смысла творения и его подлинной глубины «злосердечные» враги-ненавистники, замыслившие разрушить венец творения — человека, понять не могут. Они черпают свою силу в отрицании бытия и жизни, человека и свободы. Выхода для них нет, и, обреченные на поражения, они сражаются до конца, как смертники.

Проклятию и хуле противостоит гимн «во славу» — человека, его тела, его возможностей и того, что больше и глубже самого человека, — «атманского чуда» (*yakṣám ātmanvát*) связи индивидуального человеческого Я с абсолютным Я — Бра́хманом[23]. Именно человеку — и в его телесности, и в его духовности, — причем человеку во всей продуманности замысла о нем и совершенстве исполнения (а не человеку страдающему, чьи страдания могли бы быть представлены себе «от противного», как проклятия, обращенные на «зловредных» ненавистников, врагов человека и переадресованные самому человеку), посвящен знаменитый гимн AV X, 2, 1—33 под условным названием «Тело человека»[24].

Текст этого гимна AV X, 2 не случайно расположен в собрании заговоров: и в гимне, и в заговорах есть общее, есть общий, хотя разными целями объясняемый «свой» интерес — человек и его тело. В первом случае человек попадает в центр интереса, потому что он некое совершенство, чудо и, чтобы что-то понять в этом чуде, надо знать, как оно возникло, из чего сложено его тело (состав его), наконец, на что направлено «высшее» в человеке, ради чего состоялось его творение. Метод, применяемый в гимне, — перечисление состава тела снизу вверх, «монтаж» частей тела в его целое, наконец, завершение человека «совершенного» и намек на его высочайшее предназначение, сочетание аналитизма с синтетизмом, путь от части тела к ее месту в планируемом полном составе, восхождение к тому синтезу, которым и является человек во всей совокупности его способностей и возможностей, предполагающей связь личного, индивидуального, субъективного с надличным, общим, объективным, Атмана с Брахманом.

Структурно гимн AV X, 2 определяется прежде всего двумя ведущими принципами, в соответствии с которыми построены две основные части гимна. Одна из них может быть обозначена как *Ка*-текст (*Кто*-текст)[25], другая — как *dhā*-текст, текст «установления»-творения (от др.-инд. *dhā-* «ставить», «устанавливать», «класть», «полагать» и т. п.). И *ka-* и *dhā-* обычно сочетаются друг с другом в вопросительных фразах, но *dhā-* появляется и в повествовательных предложениях, фиксирующих отдельные акты творения. Если в гимне, посвященном человеку-Пуруше, существу одушевленному, творится

слава, это значит, что, не зная ответа, понимают, что речь идет о чем-то важном (как минимум) и даже главном. Этим главным и оказывается творение Человека-Мира. Три этапа этого деяния должны быть отмечены. Сначала подбирают-собирают части тела, строительный материал — пяты, лодыжки, пальцы, плоть, отверстия и т. д. (ср. *ā́bhṛte... sámbhṛtam*, слова с общим корнем *bhar-* «нести», «брать» и т. п.), потом их «монтируют», устанавливают в определенном порядке, идя в своем творении снизу вверх, и, наконец, в эту «окутанную славой» (*yáśasā sampárivṛtam*), «непобежденную» (*áparājitām*) золотую крепость входит Брахман, высшее объективное начало, зеркалом которого в человеке стал Атман. Великое «атманское чудо» воистину свершилось: части тела, беспомощные сами по себе, встретились в целом Человека, собрались, приладились друг к другу, соединились в единое Тело, окутанное бессмертием (*amṛ́tenā́vṛtam*, 33).

В этом сотворенном целом нет места разъединению, разрушению, тлену, и только в соединении с текстами творения, собирания целого могут получить должное объяснение и тексты распада, разъединения, разрушения, которым посвящены заговоры-проклятия AV XIX, 28–29 [26].

Примечания

[1] В другом месте были рассмотрены буддийские тексты иного типа — катехетического, числового и т. п. (ср. «Dhammasaṅgaṇi», «Kumārapañham» из «Khuddakapāṭha» и т. п.), но с высокой степенью повторяемости и, следовательно, выводимости, также ориентирующиеся на «мнемонику» (см.: Топоров 1968: 53—65).

[2] Здесь и далее цит. по изданию AV.

[3] Цит. по Атхарваведа 1976: 169—172.

[4] Слово *tāpáyan* более подчеркивает глагольность («сжигающий»), нежели *tápana-* («сжигатель», «испепелитель», при других значениях — «зной», «пыл», «жар»; «мучение», «боль» и т. п.).

[5] Тем более очевидна эта связь сердца и мысли в буддийских текстах, отражающих учение о сердце не только как вместилище души, но и мысли-разума и вообще разных видов мыслительных способностей, ср. прямые отождествления-уравнения типа пал. *hadayan ti cittam* «сердце — это мысль» («Atthāsalinī», 140) или *cittassa — vatthu & hadaya — vatthu* («Dhammasaṅgaṇi») «основание (сущность) мысли», соотв. «основание (сущность) сердца» и т. п. Целый класс буддийских текстов постоянно подчеркивает, что мысль (др.-инд. *citta*, пал. *citta*, тиб. *sems*) имеет своим жилищем, домом сердце (др.-инд. *hṛdaya-*, тиб. *sems khaṅ*) (См.: Ruegg 1969: 502; Gonda 1963: 276—288; Dasgupta 1932: 340—344 и др.). Серьезную поддержку этой идее оказывают тохарские факты — и сами по себе, и в этимологическом аспекте. Речь идет о глаголе тох. A *päl(t)sk-*, тох. B *pälsk-* «мыслить», «размышлять», «ду-

мать» и об именных образованиях типа тох. A *pältsäk*, тох. B *palsko* «мысль», «размышление». Характерно, что тох. *pälsk-/pältsk-/palsk-* регулярно передают санскр. слова *dhyā, vi-tark-*; тох. *palsko-* — *citta-*, *cetas*, *manas*, *vijñāna-*, относящиеся к семантической сфере мысли-размышления и др. интеллектуальных способностей и/или операций (характерно, что эти соответствия подтверждаются переводными с санскр. тохарскими текстами; ср. Udānālaṅkāra, фрагменты 27b 6, где встречается ...*palskonts-astarñes* при санскр. *darśanasya viśuddhaye*; ср. Udānālaṅkāra XII, 11, подробнее см.: Топоров 1973: 140—148). Тох. формы, приведенные выше, обнаруживают родство с лат. *pulsare* «ударять», «бить(ся)», «сильно стучать»; *pulsus* «пульс», «биение пульса» как отражение б и е н и я с е р д ц а (ср. *pulso* : *pello*), др.-греч. πῆλαι (**palsai*), πάλτο (**pálsto*), праславянское **pols-*: русск. *всполох*, *переполох*, *полошить* и т. п. [ср. лат. *cordis palpitatio* при украинском *серце полох-полох*, где в обоих примерах выступает индоевропейский корень **pel-*, **pol-* «бить(ся)», «стукать(ся)», «толкать(ся)» и т. п.]. Наконец, нельзя сбрасывать со счета и типологические параллели (ср. клише в древнеегипетском типа «Птах подумал в своем сердце»), не говоря уж о других параллелях.

[6] Иногда же в текстах глубокой рефлексии (как, например, AV X, 2) целое «тéла» человека синтезируется из отдельных частей, по крайней мере в мысленном опыте.

[7] Ср. мотив сжигания в гимне, обращенном к Индре: *ā́ jánaya drúhvaṇe pā́rthivāni / divyā́ni d ī p a y o 'ntárikṣā / t á p a vṛṣan viśvátaḥ ś o c í ṣ ā tā́n / brahmadvíṣe ś o c a y a kṣā́m apáś ca* (RV VI, 22, 8) «Для народа, полного обмана, преврати в п л а м я / земные, небесные (и) воздушные (просторы)! / С о ж г и и х ж а р о м, о бык (обозначение Индры. — *В. Т.*), со всех сторон! / Для ненавистника священного слова спали́ землю и воды!»

[8] Но предикаты «расколоть» и «проломить», при которых в качестве объекта выступают Вала, его скала, пещеры и т. п., появляются и при других субъектах — Брихаспати (RV II, 23, 3 и X, 68, 6), Маруты (RV V, 52, 9), Ангирасы (RV X, 62, 2) и даже певцы, жрецы *uśijas* (RV IV, 16, 6) и т. п. Разумеется, Индра совершает в отношении своих противников и др. «разрушительные» действия (см. далее).

[9] Ср., впрочем, комментарий инд. традиции толкования (Whitney 1996, vol. II: 942): *udyann urdhvaṁ gacchan bhujādipradeśam adhitiṣṭhan tvam bhūmyās tvacam* [*iva*] *tṛṇagulmāuṣadhyādyadhiṣṭhānabhūtāṁ yathā takṣaneṇa nipātayati gṛhādinirmāṇārthaṁ loke*, откуда видно, что самому комментатору, объясняющему образ, присутствующий в падах 3-4, с помощью сравнения разлетания (щепок?) от действия режущего или пилящего инструмента при строительстве дома, этот образ остался неясен.

[10] Ср. заключительные строфы AV X, 2, в частности, об «атманском чуде» (*yakṣām ātmanvat*).

[11] Следует напомнить, что впервые тема амулета, возникающая в паде 1 первого стиха-строфы, «разыгрывается» в контексте нарочитой подчеркнутости слова *maṇí-* «амулет»: *imám* — первое слово всего текста заговора-проклятия (XIX, 28, пада 1) относится именно к *maṇī́m* «амулет», и эти два согласующиеся по смыслу и по форме слова также образуют рамку, внутри которой «свое» главное — *badhnāmi te* «привязываю тебе» (scil. «этот амулет»). Кстати, нельзя исключать, что у поэта-жреца, создателя заговора-проклятия, осуществимого лишь при условии п р и в я з ы в а н и я амулета к заказчику (*тебе*, *te*), не было идеи, что и само «с в я з ы в а н и е» враждебных намерений «злосердечных» соотносимо с привязыванием-«фиксацией» амулета

к заказчику заговора. А если это так, то не удивительно, если и языковая формальная связь или подобие слова *badhnāmi* (корень *bandh-* при наличии основы *badhnā-*, также *badhnā-/badhn-*) и основного глагола всего этого фрагмента, пятикратно повторяющегося (третий стих, пада 1, первое слово в паде; пятый стих, пады 1—4, всегда первое слово пады) *bhinddhi*, собственно и исполняющего роль ключевого глагола «уничтожения» злосердечных и, значит, исполнение задачи заговора, могла быть умышленным изобретением поэта, не упустившим из вида формальной близости *bandh-/badhn-* и *bhind-/bhid-*.

[12] Т. е. в двух смежных падах, хотя и принадлежащих разным, но тоже смежным стихам-строфам.

[13] Т. е. двойное *hṛdáḥ* в сложных падах сложных стихов.

[14] Ср. выше тот же прием, но в конце двух смежных пад, в связи с *hṛdáḥ*.

[15] Русский текст, естественно, проигрывает санскриту в способности к редукции, особенно когда речь идет о кратких формах личных местоимений. Так, четырехкратному др.-инд. *me*, присутствующему во всех четырех падах стиха-строфы XIX, 28, соответствуют в порядке следования четыре разных слова — *моих* (1), *мною* (2), *мне* (3), *моих* (4).

[16] Точнее — воспрепятствуй, отвергни, извергни.

[17] В сказках хорошо известен вариант, когда с помощью магических действий и волшебных средств («чудесная» вода, мазь и т. п.) удается «склеить», собрать разрозненные части тела в единое целое. Но такая регенерация предполагает, кажется, только положительных персонажей. Сказка, отвечая за слово и его смысл, не отвечает за соответствующие действия и тем более результаты. Она парадигма, пример, назидание. Заговор целиком посвящен практическим задачам и погружен в самую насущную и злободневную реальность — настолько, что и слово оказывается действием.

[18] Обращает на себя внимание известный параллелизм между др.-инд. *vidhā* «распределять», «размещать», «раздавать» (см. RV VII, 34, 22 — *ví dadhātu rā́yaḥ* «Пусть [Тваштар] распределяет богатства» и др.) и *vidh-* (*vidhya-*) «раздавать», «разделять» («выделять», «уделять»); «удовлетворять» и т. п. с реконструкцией источника в виде индоевропейского **ṷi-dh-* (**ṷi-d*$^h h_1$-), ср. еще тох. AB *wätk-* «разделять(ся)» (из индоевропейского **ṷi-dh-sk'-*), ср. лат. *di-vido* «разделять» (Mayrhofer 1995, Bd. II, Lief. 17: 555). Характерно, что сам акт разделения может иметь своим следствием и отрицательное разрушение цельноединства, и положительную дифференциацию с определением каждой части своего места, упорядочение всех частей, возникших при расчленении целого. Особый вопрос — отношение этого *vidh-* к *vidh-* : *vyadh-* «наносить урон», «вредить», «ранить», «пронзать» и т. п.

[19] В 1689 г. в Москве как еретики были сожжены Квирин Кульман и Н. Нордерман, а в 1775 г. в той же Москве был четвертован Емельян Пугачев.

[20] Ср. др.-инд. *syāti*.

[21] Ср. «дать», обретающее свою полноту при знании, что объект дар взял (брать).

[22] В качестве параллели можно сослаться на один из ранних образцов этого жанра в лат. традиции: «черное» заклинание против Плотия — I в. н. э. (см.: Warmington 1979: 280—284; Топоров 1993б: 83—87). Цель заклинания — зло (ср. трехкратное

заключительное *male*), направленное на полное расстройство, распад всего состава человеческого тела. В заклинании дается весьма полная опись всего человеческого состава (около 40 частей) от головы до пят с выделением основных «телесных» зон, в которых находятся жизненно необходимые органы. Результатом этого «разрушительного» заклинания мыслится то, чтобы Плотий *ni possit stare sua virtute*. К этому же стремятся «злосердечные» враги-ненавистники в AV XIX, 28—29.

[23] Ср.: *mahád yakṣám bhúvanasya mádhye* (AV X, 7, 38) «Великое чудо посреди мироздания» (ср. AV X, 8, 15) и особенно *tásmin yád yakṣám ātmanvát tád vai brahmavído viduḥ* (AV X, 8, 43) «Какое в нем чудо, обладающее Атманом, это знают знатоки брахмана!»

[24] См. о нем: Елизаренкова, Топоров 1987: 43—73; Елизаренкова, Топоров 1988: 129—165; Топоров 1993а: 25—53. Естественно, гимн AV X, 2 соотносим с AV XI, 8 (Renou 1956: 69—79) и с знаменитым гимном Пуруше RV X, 90 (Brown 1931: 114 и сл.; Mus 1968: 539—563; Топоров 1979: 215—228 и др.). Пуруша — Первочеловек, некое космическое Тело, которое во время жертвоприношения богов было разъято на части, из которых потом были созданы элементы Вселенной и, следовательно, установился изоморфизм «малого» мира — человека и «большого» мира — Вселенной.

[25] Реально в *Ka*-тексте выступают не только формы *kás* «кто» (N. sg.), *kéna* (I. sg.), *kásmād* (Acc. sg.), но и *katamáḥ* «ктойнейший», так сказать, *katamé*, т. е. вопросительные местоимения.

[26] При этом нужно помнить о парадоксальной ситуации целого — «совершенный» человек, защищаясь от разрушающих его действий врагов-ненавистников или демонов, защищает свою целостность и гармоничность, без которой никакое совершенство невозможно, поражая с помощью амулета-дарбхи своих врагов, инициатива в деле «вреждения» принадлежала именно им, хотя это вреждение выводится исключительно из «вреждения» человека своим врагам. — Остается сказать несколько слов о дарбхе (*darbhá-*), пучке травы, использовавшемся в магических целях, возможно свитом, сплетенном, связанном (ср. др.-в.-нем. *zurb* «дерн», «травяной покров», др.-сакс., англосакс. *turf*, др.-исл. *torf*; праслав. **dorbъ*: болг. *дóроб* «лукошко» и т. п.). Слово это индоевропейского происхождения — корень **derbh-* : **dorbh-* : **dṛbh-* от, по-видимому, энантиосемического глагола **der-* : **dor-* : **dṛ-* «драть», «раздирать», «дергать»; «царапать», «скрести», «чесать», но и «связывать», «сшивать», «вить-свивать» (ср. др.-инд. *dṛbháti* «вить», «плести» и т. п.). Такое сочетание столь разных — вплоть до противоположных — значений не редкость и представляет собою особенно важный источник для реконструкции исходного значения соответствующего слова, первоначально совмещавшего оба более поздних противоположных значения или имевшего некое третье значение, из которого в процессе филиации возникли эти засвидетельствованные значения (см.: Mayrhofer 1991, Bd I, Lief. 9: 703—704; ЭССЯ 1978, вып. 5: 74; Трубачев 1966: 238—241, 245—246 и др.). Если др.-инд. *darbhá-* действительно имело признак витости-извитости, сплетенности и т. п., то это еще один аргумент в пользу магического смысла дарбхи и ее использования в ритуалах. Наличие таких слов, как русск. *дороб*, *доробок* «короб», «корзина», *дóробья* «лукошко с выбитым дном» (др.-русск. *удоробь* «худой горшок»), болг. *дóроб* «короб», «сито», украинское *доробáйло* и т. п., достаточно интересно, чтобы не считать проблему формы дарбхи закрытой, тем более ее глубинной семантики в рамке определенных

ритуальных действий (ср. мотивы гнутости-сгибаемости и стойкости-стоячести и известной неполноценности-нарушенности в первом случае в заговорах против полового бессилия мужчин, во втором — в ситуации досрочной потери девственности).

Литература

Атхарваведа 1976 — Атхарваведа. Избранное / Пер., комм. и вступит. статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1976 (2-е изд.: М., 1989).

Елизаренкова, Топоров 1987 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* К структуре AV X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1987, с. 43—73.

Елизаренкова, Топоров 1988 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* Из ведийской антропологии (AV X, 2): опыт истолкования // Semiotics and the History of Culture. In honor of Jurij Lotman. Columbus, Ohio, 1988.

Топоров 1968 — *В. Н. Топоров.* Из наблюдений над структурой некоторых буддийских текстов // Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. 3. Улан-Удэ, 1968.

Топоров 1973 — *В. Н. Топоров.* Из индоевропейской этимологии. 1. Тохарское A *päl(t)sk-*, B *palsk-*, *pälsk-* 'думать' и буддийская доктрина функцнй сердца // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.

Топоров 1979 — *В. Н. Топоров.* О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник, вып. 3. М., 1979.

Топоров 1993а — *В. Н. Топоров.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Топоров 1993б — *В. Н. Топоров.* Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium: к реконструкции архаичного ритуального «анатомического» контекста) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Трубачев 1966 — *О. Н. Трубачев.* Ремесленная терминология в славянских языках (этимология и опыт групповой реконструкции). М., 1966.

ЭССЯ 1974 [и сл. гг. изд.] — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева, вып. 1. М., 1974 (изд. продолжается).

AV — Atharvavedasaṃhitā Vaidikayantrālaya. Ajmer: Vikram saṃvat, 1957.

Brown 1931 — *W. N. Brown.* The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta 10.90 // Journal of American Oriental Society, vol. 51. New Haven, 1931.

Dasgupto 1932 — *S. Dasgupto.* History of Indian Philosophy, vol. II. Cambridge, 1932.

Gonda 1963 — *J. Gonda.* The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.

Mayrhofer 1986 (и сл. гг. изд.) — *M. Mayrhofer.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, Bd. I, Lief. 1. Heidelberg, 1986 (изд. продолжается).

Mus 1962 — *P. Mus.* Du nouveau sur Ṛgveda 10.90. Sociologie d'une grammaire // Indological Studies in Honour of W. Norman Brown. New Haven, 1962.

Mus 1968 — *P. Mus.* Où fini Puruṣa? // Mélanges d'indianisme à la memoire du Louis Renou. P., 1968.
Renou 1956 — *L. Renou.* AV X, 2 et X, 8 sur l'Homme // Renou L. Études védiques et paṇinéennes, t. II, fasc. 2. P., 1956.
Ruegg 1969 — *D. S. Ruegg.* La théorie du tathāgatagarbha et du gotra. P., 1969.
Warmington 1979 — *E. H. Warmington.* Remains of Old Latin, vol. IV. L., 1979.
Whitney 1996 — Atharva-veda-saṁhitā / Translated into English with Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney, vol. I—II. Delhi, 1996.

2002

СПИСОК ПЕРВЫХ ПУБЛИКАЦИЙ

Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент **mir-*) — История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 3—118.

Toch. A *kāsu*, B *kwäntsa-*, *kwa(ṃ)ts* in the Light of the Regional Indo-European Designation of Holiness — Tocharian and Indo-European Studies. Vol. 1. Reykjavik, 1987. P. 192—230.

Ночь и день: их противостояние и взаимная тяга — Hṛda mánasā: Сб. ст. к 70-летию со дня рождения профессора Леонарда Георгиевича Герценберга. СПб., 2005. С. 153—175.

Речь и река/речка (из области мнимых этимологических парадоксов) — Теоретические проблемы языкознания: Сб. ст. к 140-летию кафедры общего языкознания Филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 138—162.

Заметки по похоронной обрядности у индоевропейцев (К 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского) — под заглавием «Заметки по похоронной обрядности (К 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского)» опубликовано в: Балто-славянские исследования 1985. М., 1987. С. 10—52.

О понятии м е с т а, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) — Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996). М., 2004. С. 12—106.

Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей — Индийская культура и буддизм: Сб. ст. памяти акад. Ф. И. Щербатского. М, 1972. С. 51—68.

Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3—103.

The Veda and Avesta sub Specie of Reconstruction of the Indo-Iranian Proto-text — Summaries of Papers Presented by Soviet Scholars to the VIth World Sanskrit Conference. October 13—20, 1984. Philadelphia, 1984. P. 150—160.

Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and Mythological Concepts — Pratidanam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday. The Hague, 1968. P. 108—120.

Indo-Iranica: к связи грамматического и мифоритуального — Переднеазиатский сборник IV: Древняя и средневековая история и филология стран переднего и среднего Востока. М., 1986. С. 122—146.

Авест. *Θrita-*, *Θraētaona*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки — Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca Foscari. Paideia. 1977. XVI. 3 (Serie Orientale, 8). P. 41—65.

Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка 301 A, B и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» — «Шах-наме» и авестийский «Зам-язат-яшт» — Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 142—200.

Об одной ирано-славянской параллели из области синтаксиса — Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1960. № 28. С. 3—11.

Санскрит и его уроки — Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 5—29.

О метаязыковом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений — Под заглавием «О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений» опубликовано в: Semiotyka i struktura textu. Warszawa, 1973. С. 357—371.

О древнеиндийской заговорной традиции — Малые формы фольклора: Сб. ст. памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 8—104.

Парные заговоры в Атхарваведе (XIX, 28-29): уничтожение человека vice versa сложение его состава — Петербургский Рериховский сборник. V. СПб., 2002. С. 261—285.

СПИСОК ОПЕЧАТОК К ПРЕДЫДУЩИМ ТОМАМ

Том	Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
1	787	5 сн.	по «грибному» (μύκης).	по «грибному» (μύκης) принципу.
2 (1)	5	1 сн.	языково-поэтических начал	языково-поэтических «начал»
»	6	1 св.	О драматическом начале	О «драматическом» начале
»	466	7 св.	функцией	фикцией
»	500	6 сн.	являются гимны	являются ведийские гимны

Владимир Николаевич Топоров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТИМОЛОГИИ И СЕМАНТИКЕ

Том 2

Индоевропейские языки и индоевропеистика

Книга 2

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление переплета
О. Максимовой и Ю. Саевича

Корректор М. А. Суворова

Подписано в печать 10.10.2006. Формат 70 × 100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 58,695. Тираж 1000 экз. Заказ № 6887.

Издательство «Языки славянских культур».
№ госрегистрации 1037789030641.
Phone: 207-86-93 E-mail: Lrc@comtv.ru
Site: http://www.lrc-press.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.

♦

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: (095) 247-17-57, тел.: 246-05-48, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 2, стр. 1
(Метро «Парк Культуры»)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru